NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

87e ANNÉE - N° 7 JUILL.-AOÛT 1955 - TOME 77

SOMMAIRE

La Théologie Morale de S. Thomas d'Aquin à S. Alphonse de Liguori. B. Häring, c.ss.r. et L. Vereecke, c.ss.r. ... 673

Il n'y aura plus jamais de déluge (Genèse, XI, 11) (suite). G. Lambert, s.j. ... 693

Histoire et tradition pastorales. P. Broutin, s.j. ... 725

Les Kittim dans la « Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres ». Abbé J. Carmignac ... 737

Problèmes d'apostolat. L. De Coninck, s.j. ... 749

Actes du Saint-Siège :

S. Congrégation Consistoriale :

Normes et Facultés concernant les missionnaires des émigrants et les directeurs de ces missionnaires, publiées par ordre de Notre Saint-Père le Pape Pie XII, en date du 10 déc. 1954. E. Jombart, S. J. ... 752

S. Congrégation des Religieux :

Instruction du 2 février 1955 sur les religieux nommés aumôniers militaires. E. Jombart, S. J. ... 753

S. Congrégation des Rites :

La fête de S. Pie X. E. B. ... 756

Bibliographie (voir en 3e page la liste des ouvrages analysés) ... 757

Ouvrages envoyés à la rédaction ... 783

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1955

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

FRANCE ET COLONIES : **1250 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI^e^).

ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.

AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.

AUTRICHE : **120 ö.S.**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.

CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5112, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.

ESPAGNE : **160 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.

ETATS-UNIS : 4,75 $, à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.

GRANDE BRETAGNE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.

HOLLANDE : **15 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.

IRLANDE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.

ITALIE: **2.300 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C^ie^, Piazza Grazioli, 4, Roma.

MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.

PORTUGAL : **130 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.

SUISSE : **19 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

Prière d'adresser la correspondance relative à la REDACTION ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages envoyés pour compte rendu à : Direction de la N.R.Th., 23 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Tout ce qui concerne l'ADMINISTRATION de la revue et les ABONNEMENTS doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs-Noires, Tournai ou, pour la France : Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI^e^).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. P. Häring, C.ss.R., prof. de théol. morale, Kirchplatz 65, (13 b) Gars-am Inn, Oberbayern, Allemagne.

P. L. Vereecke, C.ss.R., prof. d'hist. de la théol. morale, 5, rue du Vieux Pré, Dreux (Eure-et-Loir), France.

P. G. Lambert, S. J., prof. d'Ecriture Sainte, Collège Phil. et Théol. S. J. Saint-Albert de Louvain, 23 chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

P. P. Broutin, S. J., Maison Saint-Augustin, 7, rue des Augustins, Enghien, Belgique.

Abbé J. Carmignac, Ecole biblique et archéologique, P.O.B. 53, Jérusalem, Zone arabe, Jordanie.

P. L. De Coninck, S. J., prof. de théol. pastorale, 8, chaussée de Haecht, Bruxelles.

P. E. Jombart, S. J., 22, rue des Fleurs, Toulouse (Haute-Garonne), France.

NIHIL OBSTAT
H. Van Haelst, can., libr. cens.

IMPRIMATUR
Tornaci, die 29 Junii 1955
✠ Julius Lecouvet, vic. gen.

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

La Théologie Morale de S. Thomas d'Aquin à S. Alphonse de Liguori

ESQUISSE HISTORIQUE

L'histoire de la théologie morale est loin d'avoir bénéficié des mêmes études que celle du dogme. Elle nous pose aujourd'hui encore plus d'une énigme. « On signale souvent, écrit le P. Congar, la rupture qui s'est introduite, dans la théologie post-tridentine, entre le dogme et la morale. Il n'est pas aisé de préciser quand et comment est intervenue cette coupure... Dans le dernier quart du XVI[e] siècle, la morale devient chez un grand nombre d'auteurs un domaine à part, soustrait à l'influence directe et constante du dogme... Quelles causes assigner à ce fait? Faute des études de détail indispensables, il est malaisé de le dire[1] ». Elargissons le problème : comment est-on passé de la morale d'un saint *Thomas,* incorporée à une Somme et bâtie pour l'essentiel selon *le cadre des vertus,* à la morale d'un saint *Alphonse de Liguori,* sous-jacente à la plupart de nos manuels modernes, morale séparée et qui suit *la série des commandements*?

Nous voudrions apporter sur cette mutation obscure quelques éclaircissements et surtout proposer, à titre d'hypothèse de travail, un schéma évolutif d'ensemble, le dessin de grandes avenues que devront vérifier de multiples monographies, mais qui leur confère par avance un intérêt général[2].

*
* *

1. Y. M. Congar, O.P., art. *Théologie,* dans le *Dict. de Théol. Cathol.,* t. XV, c. 424-425.

2. Pour l'essentiel ces pages sont extraites, avec l'aimable autorisation de l'éditeur, d'un livre à paraître en deux volumes chez Desclée et C[ie], sous le titre « La loi du Christ ». Ce livre se présente comme l'adaptation française d'un nouveau manuel de théologie morale accueilli très favorablement en Allemagne : « Das Gesetz Christi » du P. B. Häring, C.ss.R. (1[re] édition, décembre 1954, 2[e] édit. en cours). Dans l'original allemand lui-même, ce qui concerne l'histoire de la morale du XIV[e] au XVIII[e] siècle est dû au P. L. Vereecke; ainsi s'explique la signature du présent article.

Le nœud du passage entre la théologie morale de saint Thomas d'Aquin et celle de saint Alphonse est à chercher au XVI^e siècle, très précisément dans l'œuvre des théologiens jésuites. L'histoire de la théologie morale du moyen âge à saint Alphonse semble pouvoir se distribuer ainsi en trois étapes : la première (XII^e-XIII^e siècles) culmine en saint Thomas; la seconde (XIV^e-XVI^e siècles) aboutit à l'œuvre variée des théologiens jésuites; la troisième (XVII^e-XVIII^e siècles) résout ses oppositions en saint Alphonse.

I. L'ESSOR DES XII^e-XIII^e SIECLES ET SAINT THOMAS D'AQUIN

1. *Le XII^e siècle.*

Printemps de l'esprit médiéval, saison des floraisons soudaines, des audaces et des promesses. Il faut interroger ces commencements. Ils possèdent le secret de bien des évolutions [3].

Voici qu'on se passionne pour le *Droit Romain*. Parallèlement, sur la base des vieux textes conciliaires ou patristiques, le *Droit de l'Eglise* s'organise. Or les *canonistes*, décrétistes et décrétalistes, à la suite d'un Gratien et de son décret (1140), abordent volontiers des questions morales. L'étude des lois positives les renvoie à la loi en général, celle des contrats à la justice, celle des délits au péché. Le mariage les intéresse comme contrat. Ils sont pour beaucoup dans la naissance d'une théologie du sacrement de pénitence. Ils continuent, d'autre part, à rédiger des Pénitentiels, tout en les orientant vers un genre moins étriqué, celui des « Sommes à l'usage des confesseurs » (*Summae confessariorum*) qui apparaissent au début du XIII^e siècle [4]. A l'aube d'une renaissance théologique, cette emprise du *juridique* sur des problèmes de morale, si utile qu'elle soit pour l'heure, fait présager des confusions menaçantes...

La culture ancienne se réveille. Les *textes païens philosophiques et littéraires* sont scrutés avec ferveur, pour la sagesse qu'ils recèlent. On en fait des florilèges, des commentaires et des adaptations. Il ne

3. On pourra consulter notamment sur ce siècle encore bien mal connu : O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 4 tomes, Gembloux, 1942-1954; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XII^e siècle*, 2^e édit., Bruxelles-Paris, 1948; E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1947; Ph. Delhaye, *La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XII^e siècle*, dans *Mélanges A. Janssen*, Louvain, s.d., 29-44.

Et pour leurs mises au point récentes sur des exemples concrets : J. Dugauquier, *Pierre le Chantre, Summa de Sacramentis et animae consiliis*, Louvain-Lille, 1954; Ph. Delhaye, *Florilegium Morale Oxoniense*, Louvain-Lille, 1955.

4. Cfr P. Galtier, art. *Satisfaction*, dans le *D.T.C.*, t. XIV, col. 1165 sv. Abélard, sur la base de sa morale de l'intention, combat les Pénitentiels avec virulence et porte à la pratique de la pénitence mécanique un coup décisif (cfr Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Fribourg, 1949, I, 360).

s'agit pas d'emblée des grandes œuvres de Platon ou d'Aristote, mais de l'héritage latin, au premier chef des *moralistes,* échos d'ailleurs de la pensée grecque, surtout platonicienne. Un Guillaume de Conches adapte, comme jadis saint Ambroise, le « De officiis » de Cicéron. Elred s'inspire du « De Amicitia ». Jean de Salisbury pille Sénèque... Bientôt on connaîtra l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, et dès lors on ne cessera de la commenter.

N'a-t-on pas le souci de bâtir, en référence à cette science profane, une morale chrétienne? La réponse appellerait bien des nuances. Nos auteurs ont sûrement l'intention de christianiser leurs emprunts. Leur époque sait aussi s'inspirer d'Augustin ou de Grégoire. Mais disons qu'il n'est pas vraiment question de dissocier alors d'une théologie dogmatique, une théologie morale (encore que le mot de « theologia moralis » apparaisse chez un Alain de Lille, vers 1160). Cela peut tenir à l'opinion qui transparaît ici ou là, selon laquelle *il faudrait laisser à la philosophie l'étude des mœurs.* La théologie ne parle-t-elle pas de Dieu, alors que la morale se contente de régler la conduite de l'homme[5]? Tentation significative. Elle abâtardira un jour les conceptions de la théologie morale elle-même!

Cela tient aussi à ce que l'on garde une vive conscience de l'*unité indissoluble du savoir chrétien, à la fois dogmatique, moral et spirituel.* Comme la prédication dont les écrits sont alors fort nombreux, la théologie respecte spontanément cette unité polyvalente. Ni les écrivains à tendance mystique, comme Hugues ou Richard de Saint-Victor, ou à plus forte raison un Bernard de Clairvaux, au demeurant vrai maître de sagesse chrétienne, ni à l'opposé les initiateurs de la scolastique comme Abélard ou le classique Maître des Sentences Pierre Lombard ne bâtissent de théologie morale distincte. Un Lombard, par exemple, a bien l'idée d'un savoir moral proprement théologique, mais il n'érige encore aucune partie déterminée de son œuvre en théologie morale. Il se contente d'annexer certaines questions pratiques aux traités de la Création, de la Chute, de l'Incarnation et des Sacrements. — Le fait

5. Cfr en ce sens le *Speculum Universale* de Raoul Ardent, ou tels éloges décernés au célèbre Pierre le Chantre qui tenait école à Paris vers la fin du XII[e] siècle : « Non solum theologus egregius, sed tanquam *moralis quoque philosophus* et morum assertione conspicuus » (cfr Grabmann, *Geschichte des schol. Methode,* II, p. 478). Le P. Deman qui cite ce texte observe : « Autant il fut aisé aux penseurs chrétiens de concevoir une science de Dieu qui se distinguât des disciplines reçues, autant le statut philosophique de la science morale, loin de leur inspirer l'idée d'une organisation correspondante du savoir chrétien, semble les avoir détournés d'ériger l'éthique en discipline théologique, si même ils ont affaire avec des vertus dont il est manifeste que les païens avaient ignoré jusqu'au nom » (*Aux origines de la théologie morale,* pp. 58-59). Cfr toutefois les notations très équilibrées de Ph. Delhaye, dans *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui,* dans la *Rev. S.R.,* t. 27, 1953, p. 115-118.

est d'importance, car le Livre des Sentences sera le manuel le plus commenté pendant trois siècles.

2. *Le XIII^e siècle.*

Le XIII^e siècle n'apporte d'abord là-dessus aucune innovation. Un saint Albert le Grand lui-même (1193-1280) suit à peu près dans sa Somme l'ordonnance du Lombard. Bien qu'il ait commenté philosophiquement l'*Ethique à Nicomaque,* il ne songe pas un instant à constituer une discipline théologique spéciale, analogue à l'éthique aristotélicienne. C'est que le maître de saint Thomas serait d'accord pour dire avec les grands théologiens de l'Ecole franciscaine, Alexandre de Halès († 1245) et saint Bonaventure (1221-1274) : la théologie est un seul tout, traitant de Dieu et de l'homme à la fois, du seul point de vue de Dieu, sans laisser d'être dans toutes ses données une *sagesse*; c'est-à-dire que toutes les vérités révélées doivent recevoir en théologie un traitement tel qu'elles nous orientent vers Dieu, stimulant en nous la foi et l'amour. Telle est leur nature. La théologie n'est pas là seulement « pour servir la contemplation, mais encore pour nous rendre meilleurs, et c'est même son premier but[6] ». On n'ira pas inférer de là qu'une théologie morale scientifique fait défaut dans l'œuvre d'un Bonaventure. Disons plutôt qu'elle est partout.

Il devait revenir à saint Thomas d'Aquin d'assumer dans une synthèse grandiose ces tendances diverses de la tradition et de donner en quelque sorte à la théologie morale scientifique une institution nouvelle[7].

Très sensible, comme philosophe, au clivage du spéculatif et du pratique, il constitue déjà, dans son *Commentaire du Livre des Sentences* (composé à l'âge de trente ans !), *un petit « totum » de morale* à la distinction 33 du II^e livre[8].

Mais c'est dans le chef-d'œuvre de sa maturité, la *Somme Théologique,* que l'on cherchera surtout sa morale. On sait que cette Somme se divise en trois parties. Il est courant de considérer la seconde comme *la* théologie morale de saint Thomas. On a pu parler, il est vrai,

6. Saint Bonaventure, *Prologue au Commentaire des Sentences,* q. 3, édit. Quaracchi, I, vol. 13.

7. Cfr Th. Deman, O.P., *Aux origines de la théologie morale,* Paris, 1951; J. Mausbach, *Thomas von Aquin als Meister der christlichen Sittenlehre,* Munich, 1925; M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin,* Munich, 1933; A. D. Sertillanges, O.P., *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1942; M. D. Chenu, O.P., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1950.

8. Le fait est signalé par le P. Chenu : « Pour commenter la distinction 33 du II^e livre, saint Thomas pose et résout quarante et une questions (pour deux pages de texte à commenter) : c'est le premier traité de Théologie morale qui ait été construit..., premier dessin de la II^a Pars » (*Introduction à S. Thomas,* p. 233, en note).

de la première des deux sections qui la composent (Ia IIae) comme d'une *Morale générale*. Elle traite, en effet, de la fin dernière, du libre arbitre, des passions et des habitus, des vertus en général [9], des péchés, de la loi et de la grâce. C'est vers la Grâce que s'oriente toute cette *Prima Secundae*. C'est elle le cœur de la loi nouvelle : « Le plus important dans la loi du Nouveau Testament, et ce en quoi consiste toute sa vertu, c'est la grâce du Saint-Esprit, donnée avec la foi au Christ. Par conséquent, la loi nouvelle consiste principalement dans cette grâce même du Saint-Esprit accordée aux fidèles du Christ... Toutefois, cette loi nouvelle comporte aussi certaines données qui disposent à la grâce du Saint-Esprit ou concernent son usage, mais ces éléments ne viennent qu'en second rang dans la loi nouvelle... [10] ». Pareillement dans la seconde section de cette Deuxième Partie de la Somme (IIa IIae), on a pu voir une *Morale spéciale*. Toute la vie morale s'y trouve résumée dans la pratique des trois vertus théologales, et des quatre vertus cardinales, avec application aux différents état de vie.

L'influence d'Aristote, « le philosophe », comme dit saint Thomas, *est ici très nette.* L'intérêt porté à l'*Ethique à Nicomaque* montrait déjà l'importance, positive à ses yeux, de la raison pour la vie morale (la raison, moyen d'atteindre dans sa révélation naturelle le Créateur). Ainsi Thomas résout-il enfin la question qui tourmentait Clément d'Alexandrie et Ambroise et tous les grands théologiens, la question du rapport entre moralité naturelle et surnaturelle, entre raison et foi, dans la vie morale. *Mais* quant à ses intentions ultimes, la *Morale de saint Thomas s'enracine bien plus dans la théologie traditionnelle* (Augustin, Denys l'Aréopagite, Grégoire) que dans la philosophie d'Aristote. L'idée fondamentale de la béatitude, par exemple, diffère totalement, chez saint Thomas, de la béatitude aristotélicienne. Pour Aristote, l'homme est au centre, et son bonheur se limite aux biens d'ici-bas. Pour saint Thomas, la béatitude est communion bienheureuse avec Dieu, participation à sa connaissance, entrée dans son amour. Dès lors, les vertus aristotéliciennes subissent une transformation profonde. Ce n'est plus le perfectionnement de soi par ses propres forces, mais l'amour, la disponibilité à la volonté aimante de Dieu, la docilité à la grâce, à la parole et à l'exemple du Christ, qui donnent aux vertus leur orientation et leur sens, là même où, du point de vue formel, les catégories aristotéliciennes paraissent prévaloir.

Mais surtout, *ce serait trahir saint Thomas, que d'arracher cette Seconde Partie de la Somme à l'ensemble où elle s'insère,* pour en

9. Il est plein de sens pour la conception thomiste de la vertu que les Questions 68-70 terminant cet exposé portent sur les dons du Saint-Esprit et les fruits correspondants.

10. Ia IIae, q. 106, a. 1.

faire une morale fermée sur elle-même. Cette morale se présente, en réalité, comme celle de l'homme à l'image de Dieu. Elle nous renvoie donc à l'Exemplaire, Dieu Principe et Fin, et au Christ par qui se réalise notre assimilation surnaturelle à Dieu. L'éternelle béatitude dont il est question au début de cette Seconde Partie, ne constitue donc pas l'ultime fondement de la morale thomiste. L'idée de l'imitation de Jésus-Christ et du lien de grâce sacramentelle avec le Christ appartient essentiellement à cette morale. C'est seulement quand on sépare ce qui, dans la pensée de saint Thomas, est inséparable, qu'on perd de vue l'organisation théocentrique et christocentrique de sa morale. On peut concéder toutefois que la disposition adoptée par lui (exposé des vertus et de la grâce avant qu'il ne soit question du Christ) a pu favoriser des dissociations maladroites [11].

Mais il y a plus. Saint Thomas n'a jamais présenté la *Secunda Pars* de la Somme, comme sa théologie morale [12]. Et on peut penser qu'il n'eût même pas accepté de la désigner comme la seule section pratique de la Somme, aux dépens des deux autres, lui qui affirme l'unité de tout le savoir théologique à la fois spéculatif et pratique. Il suffit de relire ses prologues aux trois parties de la Somme, pour percevoir combien, dans son intention, l'ensemble vérifie cette unité profonde :

Prologue de la I^re^ Partie : « L'objet principal de la doctrine sacrée étant d'amener son disciple à connaître Dieu, et Dieu non pas seulement en lui-même, mais aussi comme principe et comme fin des choses, spécialement de la créature raisonnable... nous devrons, ayant à exposer cette doctrine, traiter 1° de Dieu (Première partie de la Somme théologique) ; 2° du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu (Deuxième partie de la Somme théologique) ; 3° du Christ qui, comme homme, est la voie par laquelle nous devons tendre à Dieu (Troisième partie de la Somme théologique). »

Prologue de la II^e^ Partie : « L'homme étant fait à l'image de Dieu — et par là il faut entendre... qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir d'action qui lui appartient en propre — nous devons, après avoir traité de l'Exemplaire qui est Dieu, et des choses émanées de sa puissance conformément à sa volonté, aborder maintenant ce qui concerne son image, l'homme, selon que lui aussi, au titre de son libre arbitre, est maître de ses œuvres. »

Prologue de la III^e^ Partie : « Notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ, en délivrant son peuple de ses péchés, s'est découvert à nous comme la voie de la vérité par laquelle il nous est possible désormais de parvenir à la résurrection et à la béatitude de l'immortelle vie. Pour achever l'exposé théologique que nous avons entrepris, il apparaît donc nécessaire, après avoir traité de la fin ultime de la vie humaine, des vertus et des vices, de considérer maintenant le Sauveur des hommes en lui-même, et dans les bienfaits dont Il a gratifié le genre humain. »

---

11. « La distinction d'une partie morale de la théologie entraînait le danger d'une séparation où serait rompue l'unité du savoir théologique » (D e m a n, *op. cit.*, p. 113).

12. « Il est remarquable que saint Thomas pour son compte ne prononce nulle part le nom de théologie morale » (*Ibid.*, p. 113).

Qui ne voit que cette morale a pour fin la ressemblance de l'homme à Dieu (IIe Partie) ? Or cette ressemblance suppose la connaissance de l'Exemplaire, du Principe (Ire Partie) et elle ne se réalise que par le Sauveur Jésus-Christ et ses sacrements (IIIe Partie). On peut extraire, si l'on veut, une théologie morale de la Somme, mais il ne paraît pas concevable de la réduire à la *Secunda Pars* [13].

Saint Thomas, spécialement pendant le renouveau scolastique du seizième siècle, aura des commentateurs et des disciples éminents. Saint Bonaventure et son école connaîtront la même fortune, déjà avec Duns Scot († 1308). On a durci, semble-t-il, les thèses qui opposent les deux Ecoles : ici, primat de la raison, de l'entendement ; là, primat de la volonté, de l'amour. Saint Thomas aussi laisse le dernier mot à l'amour, tandis que, de leur côté, saint Bonaventure et Duns Scot entendent bien que l'amour doit être conduit par la raison. Précisément, la « raison pratique » telle que la comprend saint Thomas, porte déjà en elle des potentialités d'amour... Mais cela ne veut pas dire qu'il faille effacer toute différence de point de vue entre ces deux grands courants. Disons plutôt que par leur complémentarité ils mettent en évidence toute la richesse de la théologie.

II. LES COURANTS VARIES DES XIVe-XVIe SIECLES ET LES JESUITES DE LA CONTRE-REFORME

L'œuvre de saint Thomas domine son siècle. Ce n'est pas à dire qu'elle ait rallié tous les suffrages. Il s'en faut, et ce n'est pas elle qui rayonne sur les XIVe-XVe siècles. Règne alors le Nominalisme. Il faut attendre le début du XVIe pour qu'une Renaissance thomiste voie le jour et vienne interférer en quelque sorte, avec le Nominalisme. — D'autre part, le genre des « Summae confessariorum » s'épanouit. — C'est à la rencontre de ces deux courants dont ils assu-

13. Le Père Synave, O.P., étudiant pour l'édition de la Revue des Jeunes la *Vie de Jésus* incorporée à la *Tertia Pars,* relève combien saint Thomas se plaît à en faire ressortir la valeur d'exemple : « Propter exemplum, pour notre exemple, ces mots reviennent souvent dans cette partie de la Somme » (tome II, 1928, p. 5). L'*Initiation théologique* du P. Henry, O.P., bien qu'elle réserve à la *Secunda Pars* le titre de « Théologie morale », reconnaît que « La vie du Christ... est normative pour tous » (t. IV, 1954, p. 154). Et ailleurs : « Quelles sont les animations intérieures du Maître, quelles sont les qualités du chrétien qui imite le Christ? Voilà les questions qu'il ne peut pas ne pas se poser tôt ou tard. Ce sont les questions mêmes de la théologie morale » (t. III, 1952, p. 675-6). Il est clair, pensons-nous, que la *Secunda Pars* ne suffit pas à les résoudre, comme l'écrit le P. Labourdette, O.P., en des pages pleines de mesure : « ...l'étude du retour à Dieu de la créature raisonnable ne s'arrête pas avec la fin de la *Secunda Pars* ; elle ne s'achève qu'au traité des fins dernières. Il faut embrasser cet ensemble pour voir que le Christ y remplit tout ; on ne fait pas avant Lui et sans Lui une partie du chemin : rien de ce qu'analyse la *Secunda Pars* ne se réalise existentiellement qu'en Lui, en sa dépendance, en vie chrétienne » (*R.Th.*, t. L, 1950, p. 199).

ment tout l'héritage, l'un plus scientifique, l'autre plus pratique, que les théologiens jésuites inaugurent une formule nouvelle, celle des « Institutiones morales », clef de l'évolution ultérieure.

A. LES ORIGINES DE LA MORALE SAVANTE DU XVI^e SIÈCLE

1. *Le Nominalisme.*

Rappelons que le livre de base de l'enseignement théologique pendant les XIV^e-XV^e siècles, n'est pas la Somme de saint Thomas, aux thèses très arrêtées, mais le Livre des Sentences de Pierre Lombard, susceptible des commentaires les plus variés. Précisément dans le sillage de son confrère Duns Scot, un franciscain, Guillaume d'Ockham († 1349), se fait le protagoniste de conceptions partiellement nouvelles, qu'on appellera nominalistes. Leur influence sur la morale est décisive [14].

L'intuition fondamentale du Nominalisme est la valeur unique du singulier, de l'individu, nous aimerions dire aujourd'hui : de la personne humaine concrète. Les espèces, les universaux n'existent pas, pas même dans notre esprit, seul le nom, le nom commun est universel par commodité : la vraie réalité, elle, est toujours individuelle. L'acte libre vérifie doublement cette singularité. Il est le jaillissement d'un être singulier dans l'instant singulier. En vain voudrait-on le réduire à des catégories universelles. Certes, il peut exister en l'homme des dispositions stables au bien ou au mal, des habitus, mais l'acte moral et libre déborde ces dispositions, échappe à leur contrôle. La vie morale apparaît au thomiste comme une croissance des vertus, au nominaliste comme une suite d'actes décisifs. L'intérêt n'est pas de cataloguer des vertus, mais de considérer chaque décision dans sa teneur et ses circonstances précises. On voit l'intérêt de ces perspectives, mais aussi le danger de s'égarer dans le maquis de la casuistique.

Autre donnée capitale. L'objet de l'acte libre est le bien, mais pour Ockham le bien n'est pas quelque chose d'intrinsèque à l'être, déposé comme une forme par le Créateur dans son œuvre, ainsi que le pense saint Thomas, non, il est lui aussi le résultat d'un acte libre et même arbitraire : est bien ce qui est voulu par Dieu. Ne disons pas : la loi, c'est le Bien, mais : *le Bien, c'est la Loi.* Ce volontarisme engendre un légalisme, et ici encore l'intérêt de la morale ne se portera pas sur la vertu, mais sur le commandement. D'où l'importance du Droit, « vera philosophia » dira Ockham. *Droit positif,* et le Nominalisme donne la main aux juristes; mais aussi *droit naturel* que nous dicte

14. Cfr P. Vignaux, art. *Nominalisme,* dans le *D.T.C.,* t. XI, Paris, 1931, p. 718-783. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*; t. IV, *Ockham et son temps,* Paris, 1943; t. V, *Bases de départ,* Paris, 1946; t. VI, *La morale et le droit,* Paris, 1946.

notre droite raison, celle-ci s'érigeant en législatrice mandatée par Dieu, mais toute prête, semble-t-il, à prendre sa place. « On glisse insensiblement, écrit G. Lagarde, vers une laïcisation de la morale [15] ». (Il n'est certes pas question ici d'un dialogue de charité avec Dieu. Celui-ci se réfugie dans les écrits des grands mystiques : Eckhart, Ruysbroeck, Tauler; et des spirituels, les maîtres de la « Devotio Moderna », Thomas a Kempis, etc., dont on sait l'opposition à la théologie savante. Première dissociation fatale!)

Ces théories eurent, au point de vue méthodologique, une énorme influence [16]. L'étude de l'acte moral dans sa singularité, dans ses conditions subjectives et objectives, est alors poussée très loin. On multiplie les travaux sur les matières de justice. L'évolution économique se précipitant, vers la fin du quinzième, pose, il est vrai, des problèmes urgents. Mais surtout, rien ne correspond mieux à la tournure d'esprit nominaliste. De cette époque date l'élaboration de notre traité moderne « De Iustitia » [17].

Le bilan du Nominalisme fut nettement désastreux du point de vue de la spéculation dogmatique. Son influence sur la Morale apparaît, à bien des égards, funeste. Toutefois on ne saurait nier que l'intérêt porté par les Nominalistes aux problèmes concrets leur permit d'amasser un matériel considérable de faits et d'observations pratiques : intégrés dans un système théologique plus consistant, ceux-ci donneront à la Morale une tournure plus vivante et plus réaliste.

2. *La Renaissance thomiste au XVI^e siècle* [18].

Au cours du XV^e siècle se manifestent les premiers signes d'une renaissance du thomisme, spécialement dans les Universités rhénanes. A Cologne, le hollandais Henri de Gorkum († 1431) écrit le premier commentaire de la Somme de saint Thomas. Mais il faut

15. *Op. cit.*, t. VI, *Ockham : La Morale et le Droit*, p. 67.

16. Parmi les auteurs de morale qui se rattachent au nominalisme, signalons en France : Jean Buridan († 1350), Pierre d'Ailly (1350-1420), Jean Gerson (1363-1429); en Allemagne : Albert de Saxe (1330-1397), Nicolaus a Dinkelsbuhl (1360-1433), Jean Nider (1380-1438), Gabriel Biel (1425-1495).

17. Citons le « De Contractibus » de Henri de Langenstein, ceux de Henri Töting de Oyta, de Jean Nider et surtout celui de Conrad de Summenhart (1502) dont l'influence sur la morale financière fut très grande.

18. Cfr J. Mayer, *Cajétan moraliste*, dans la *Revue Thomiste*, t. 17 (1934), p. 343-357; M. D. Chenu, O.P., *L'humanisme et la réforme au Collège Saint-Jacques de Paris*, dans les *Archives d'Histoire Dominicaine*, t. I (1946), p. 130-154; R. G. Villoslada, S. J., *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Rome, 1936; L. G. A. Getino, *El Maestro Fr Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina y influencia*, Madrid, 1930; V. Carro, O.P., *De Pedro de Soto a Domingo Bañez*, dans *Ciencia Tomista*, t. 37 (1928), p. 145-178; R. de Scoraille, *François Suarez*, Paris, 1912; W. Hentrich, *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im XVI. Jahrhundert*, dans *Philosophia Perennis*, t. I, p. 291-308.

attendre le début du XVI[e] pour que le renouveau s'affirme. Il éclate simultanément en Allemagne, en Italie et en France, et c'est avant tout un renouveau de la théologie morale. En Allemagne, Conrad Koellin († 1538) écrit le premier un Commentaire complet de la *Prima Secundae*. En Italie, le cardinal Thomas de Vio, dit Cajetan († 1534), publie un Commentaire intégral de la Somme, des « Opuscules », et une « Summula » qui forment un ensemble très important pour la théologie morale. En France, à l'université de Paris, Pierre Crockaert, le premier, adopte comme livre de texte la Somme de saint Thomas, à la place des Sentences du Lombard (1509). Innovation capitale : alors que le Lombard, nous l'avons dit, ne prévoit pas de place déterminée pour les questions morales, la Seconde partie de la Somme en présente un ensemble copieux et rigoureux à la fois. Particulièrement séduisante est la série ordonnée des vertus, dans la deuxième section. Ce sera précisément cette *Secunda Secundae* qui trouvera le plus grand nombre de commentateurs. Crockaert lui-même prend soin de la faire imprimer à l'intention de ses auditeurs...

Or, il est aidé dans sa tâche par un jeune espagnol, François de Vitoria, qui transplante bientôt chez lui les méthodes nouvelles. Et c'est le début de la fameuse école théologique de *Salamanque* qui, durant tout le cours du XVI[e] siècle, peut se flatter d'avoir, à la suite de Vitoria (1546), des maîtres aussi réputés que Melchior Cano († 1560), Dominique Soto († 1500), Barthélémy de Médina († 1580), Jean Mancio del Corpus Christi, le maître de saint Jean de la Croix, et Dominique Bañez († 1604).

L'originalité de l'école Salmantine tient en ceci qu'elle intègre dans le cadre de la morale de saint Thomas les acquisitions du nominalisme, à savoir, le goût du concret et les adaptations aux temps modernes. Cela donne des manières de chefs-d'œuvre. Un Vitoria, par exemple, connaît à la perfection les problèmes majeurs de son époque. On sait qu'on peut le regarder comme le fondateur du Droit International. Il soumet à la lumière des principes thomistes les problèmes économiques et politiques de ses contemporains. S'il rapporte de nombreux cas, ce sont toujours des cas réels. En affinité spontanée avec les juristes (et le Droit Canon est lui aussi en plein épanouissement), ces théologiens partagent également le goût de la Renaissance pour les sources anciennes dans la ligne d'Erasme. Vitoria, pour le citer encore, témoigne d'une connaissance étonnante de la patristique. Tout cela réuni confère aux écrits salmantins une saveur exceptionnelle. En un sens, ils marquent pour la théologie morale une apogée.

Cependant, il faut dire aussi leurs limites. La plupart de ces maîtres ont eu des professeurs nominalistes. Ils gardent de leur première formation une réserve vis-à-vis de la spéculation désintéressée. Ils adoptent le thomisme, mais sans en approfondir généralement la syn-

thèse. Dans la Somme, le dogme les intéresse moins que la morale, et le risque chez eux se précise de réduire cette morale à la seule *Secunda Pars,* voire au catalogue des vertus de la *Secunda Secundae.* Exemple : sur quatorze années d'enseignement consacrées à commenter la Somme, Vitoria en réserve dix à la Seconde Partie, traitement de faveur dont la *Secunda Secundae* est la principale bénéficiaire. Ainsi se précise un danger de rupture entre une théologie dogmatique et une théologie morale, à l'intérieur même du thomisme.

3. *Les grands moralistes jésuites à la fin du XVI^e siècle.*

La Renaissance thomiste pouvait aller en s'épurant. Un Bañez déjà se soustrait aux influences nominalistes. Pareillement un Jean de Saint Thomas (1589-1644), moins heureux toutefois en théologie qu'en philosophie [19]. Mais il semble que cette rupture avec le nominalisme et son goût du singulier concret, ait pour rançon une sorte de dessèchement spéculatif.

Le vrai relai de l'école salmantine en morale, ce sont *les grands théologiens jésuites* qui le prennent dès la fin du XVI^e siècle : Tolet (1532-1596), Grégoire de Valencia (1541-1603), Gabriel Vasquez († 1604) et François Suarez († 1617) [20]. Or tous ces auteurs *commentent* bien *la Somme de saint Thomas,* mais ils marquent vis-à-vis de l'illustre dominicain une certaine *indépendance de pensée.* C'est ainsi que les théologiens jésuites *accentuent la part du Droit.* De grands traités voient le jour, comme le « De Matrimonio » de Sanchez (1550-1610) ; le « De Iustitia et Iure » de Louis Molina (1545-1600) suit l'évolution des méthodes commerciales et financières spécialement en ce qui regarde l'Espagne et le Portugal, tandis que Lessius (1554-1623), se référant aux marchés d'Anvers et de Francfort-sur-le-Main, s'intéresse à l'économie politique et sociale. Bientôt le cardinal de Lugo (1583-1660) écrira ses classiques « De Iustitia » et « De Poenitentia ».

Rien n'interdit de rapporter encore ces traités à la structure générale de la Somme théologique, mais rien ne l'impose. Une formule nouvelle pourrait naître.

B. L'ÂGE D'OR DES « SUMMAE CONFESSORUM »

Parallèlement aux commentaires des Sentences puis de la Somme de saint Thomas, les XIV^e, XV^e et XVI^e siècles voient fleurir en nom-

19. Encore une dissociation amorcée de longue date, utile sans doute méthodologiquement, mais rendue dangereuse par les spéculations du temps sur la nature pure.

20. Cfr Ulpiano Lopez, S. J., *Il metodo e la dottrina morale nei classici della Compagnia di Gesù,* dans *La Compagnia di Gesù e le Scienze Sacre,* Rome, 1942, p. 83-113.

bre toujours croissant les « Sommes à l'Usage des Confesseurs »[21]. Succédant aux Pénitentiels qui se contentaient de tarifer les péchés, les Sommes se répandent dans le clergé à partir du XIII^e siècle. Le « Poenitentiale » de Robert de Flamesbury (1207-1215), malgré son titre, peut déjà passer pour une Somme. Le genre s'affermit au XIV^e : « Summa Astezana » de Astezanus ab Astis (1317) ; « Summa Pisana » de Barthélemy de Pise (1338). Il triomphe au XV^e avec la « Summa Angelica » d'Angelus de Clavasio (1486), la « Rosella Casuum » de Joanne Baptista Trovamala (1484) et surtout la « Summa Theologica » de saint Antonin (1389-1459). Cette dernière nous offre un tableau complet de la vie morale au XV^e siècle et son influence sur les Sommes postérieures sera considérable. Mentionnons encore la « Summa Sylvestrina » (1514) qui eut plus de quatorze éditions et qu'on peut considérer comme la meilleure Somme du XVI^e siècle avec la « Summula » du cardinal Cajetan (1523).

Exception faite de la « Summa Antonina » qui déborde le genre courant et représente avec ses quatre volumes in-folio (notions générales, péchés capitaux, états de vie, vertus) une tentative originale, ces Sommes à l'usage des confesseurs présentent des traits communs. Méthodiques parfois, plus souvent *alphabétiques*, elles ordonnent autour des mots les plus importants, comme dans un dictionnaire, tout ce qui peut renseigner les prêtres engagés dans le ministère : *éléments de Morale, de Droit, de Liturgie, de Pastorale*, etc. Elles ne prétendent pas être des « Théologies Morales » en forme, structurées scientifiquement : il n'existe à cette époque qu'une seule Théologie où les données morales se relient à l'ensemble de la doctrine chrétienne. Elles apparaissent plutôt comme des guides faciles à consulter, de vastes « Instructions pour mieux confesser ». La place faite au droit, notamment en matière de sacrement, y est volontiers prépondérante[22].

Dans la même ligne décidément practico-pratique, mais plus modestes et très abrégés, apparaissent les « Confessionalia », simples « vademecum » du confesseur, comme le « De eruditione confessorum » de saint Antonin...

---

21. Cfr J. Dietterle, *Die Summae confessorum (sive de casibus conscientiae) von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 24-27 (1903-1906).

22. Voici, à titre d'exemple, le Prologue de la *Summa Angelica* d'Angelus de Clavasio, Venise, 1942 : « Quicumque ea perlegerit inveniet quidquid in aliis summulis continetur quod pertineat ad confessores... Et ultra praedicta reperiet ...quaecumque pertinent ad confessorem vel confiteri volentem circa quaecumque peccata mortalia cognoscenda, dirigetur etiam ad multa consilia danda ac ad inveniendum doctores et iura ubi de talibus diffuse tractatur. Itaque haec Angelica Summa erit utilis non solum confessoribus verum et scolaribus utriusque iuris et aliis quibuscumque secundum Deum et rectam civilitatem vivere cupientibus... Et quia haec Angelica Summa *principaliter edita est pro simplicibus confessoribus* non habentibus peritiam universalem iuris... »

A la fin du XVI^e siècle, les jésuites, très soucieux de pastorale efficace, rédigent eux aussi des « Manuels du Confesseur », mementos commodes qui prennent humblement la suite des « Summae Confessorum », ou plutôt des « Confessionalia ». Citons l'« Instructio Sacerdotum » de Tolet († 1596) et la « Praxis fori poenitentialis » de Valerius Reynaldus (1543-1623).

C. LA NAISSANCE DES « INSTITUTIONS MORALES »

Entre ces ouvrages practico-pratiques et les grands commentaires scientifiques souvent interminables [23] n'attendrait-on pas un genre intermédiaire, celui de traités solides et pratiques à la fois, fournissant, quoique sans vaine érudition, une initiation scientifique suffisante, et apprenant, mieux que la simple solution des cas, l'art de les résoudre en référence aux principes [24]? Or, les circonstances vont favoriser l'élaboration de ce type d'ouvrage nouveau appelé à une fortune décisive.

La mentalité individualiste de la Renaissance et de la Réforme accentue la part faite à l'examen de conscience. La Contre-Réforme invite les pasteurs à une action plus profonde sur les âmes spécialement au tribunal de la pénitence. Le Concile de Trente fixe les normes de ce sacrement : il exige que l'accusation détermine les fautes selon l'espèce, le nombre et les circonstances qui changeraient l'espèce. D'où nécessité pour les prêtres (dont le bagage de théologie était souvent au début du XVI^e siècle fort léger) d'approfondir leur savoir moral. Les simples « manuels de confesseurs » n'y sauraient suffire. Et pourtant tous les prêtres n'ont pas les loisirs ni les moyens d'aller passer douze ans sur les bancs de l'Université! Il faudrait trouver une formule brève d'enseignement méthodique, un cycle court d'études morales correspondant à la durée de ces séminaires dont le

---

23. Sur la lenteur des cours universitaires, un simple exemple emprunté à S. Jean de la Croix : « Le maître de Vêpres, Juan de Guevara, de l'ordre de S. Augustin, enseignait cette même année 1567-1568 le début de la *Prima Secundae*. De la S. Luc (18 oct.) au 16 décembre il n'a lu que jusqu'à l'article 4 de la question III; en mai suivant il est à l'article 4 de la question IV. Avancera-t-il plus vite? Tout ce que nous pouvons dire c'est qu'à la S. Luc 1568, il reprendra ses cours à la question XX » (*S. Jean de la Croix*, par B. de Jésus-Marie, 1929, pp. 38-39).

24. Filliucius au début du XVII^e siècle définira très bien l'équilibre ainsi cherché entre les « Summae confessorum » et la grande scolastique : « Cum autem permulti tam ex antiquioribus quam ex recentioribus, his de rebus summas ac tractationes confecerint, videri possumus cuipiam actum egisse; si tamen recte advertatur, in unoquoque opere iam excusso, alterum harum desiderari potest, vel absoluta et completa moralium rerum tractatio, vel modus et ratio in eis pertractandis : *aut enim nimis ieiune et breviter Summistarum more doctrina traditur, aut nimis fuse et prolixe, scholastica plane ratione* » (Filliucius, *Moralium Quaestionum de christianis officiis et Casibus conscientiae ad formam cursus qui praelegi solet in Collegio Romano Societatis Iesu*, t. I, Lyon, 1622, Ad lectorem).

Concile de Trente recommande l'institution et il faudrait composer des ouvrages adaptés à cette fin. Les Jésuites vont y pourvoir.

La « Ratio Studiorum Societatis Iesu » (première rédaction : 1586) décrète que dans les maisons d'études de la Compagnie les professeurs de théologie scolastique, chargés de « lire » la *Summa Theologiae Sancti Thomae,* ne s'occuperont en matière de morale que des thèses plutôt spéculatives : sur la Fin Ultime, par exemple, et la Grâce... Ils laisseront à d'autres « lecteurs » le soin de traiter ex professo des cas de conscience [25]. A ceux-ci, reviendra d'exposer les notions générales sur les actes humains, les habitus, la loi, la conscience, le péché, qui régissent la solution de tous les cas, puis de considérer ceux-ci en détail selon l'ordre des commandements et des sacrements, accessoirement des états de vie, sans négliger le problème canonique des censures.

Ainsi du moins l'entend l'un des six rédacteurs de la « Ratio Studiorum », le jésuite espagnol Juan Azor (1536-1603). S'appuyant semble-t-il sur certaines tentatives espagnoles (Henriquez 1591, Mendoza 1598) il rédige comme professeur à Rome ses fameuses « Institutiones morales, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur » (Rome 1600-1611). Encore monumental avec ses trois volumes infolio, l'ouvrage a pourtant l'intention de faire bref, *breviter,* en regard des cours universitaires, et d'être en même temps complet, *universae quaestiones,* à la différence des « manuels de confesseurs ». Il ne s'agit ni d'un grand commentaire, ni d'un simple aide-mémoire, mais d'une « institution » indépendante. Un genre nouveau est né.

On peut dire qu'il *prend la suite des « Summae confessorum »* (celles-ci semblent avoir servi de manuels aux premiers cours de casuistique) *mais il les complète et les ordonne* [26]. Il les munit de *notions fondamentales,* se référant pour cela, comme l'avait fait saint Antonin, à la Iª IIªe de saint Thomas, sauf à en négliger les questions dites spéculatives [27]. Il substitue au classement alphabétique une *ordonnance méthodique* : la série des vertus de la *Secunda Pars* n'est pas retenue (exception faite pour les théologales) ; on lui préfère *la liste des commandements de Dieu et de l'Eglise* ; le IVe livre du

25. Voir les Règles du professeur de théologie scolastique, et les Règles du professeur des cas de conscience, par exemple dans « Ratio, atque institutio studiorum Societatis Iesu », Rome, 1616, p. 42 et 65. Disposition promptement appliquée ; en 1622 Filliucius titrera son livre : « ...ad formam cursus *qui praelegi solet* in Collegio Romano Societatis Iesu » (cfr note précédente).

26. « In his (Institutionibus) ea breviter complector, quae Theologi, quae Canones et Leges, quae Pontificii et Civilis Iuris interpretes, quae Summistae litteris prodiderunt de iis, quae pertinent ad conscientiam recte aut prave factorum... » (J. Azor, *Institutiones Morales,* Cologne, 1613, vol. I, *Praefatio ad lectorem).*

27. « Caeterum tamquam prima totius operis elementa septem primis libris ea tracto, quae in Prima Secundae S. Thomas recto ordine disputavit : nimirum de actionibus humanis... » (J. Azor, *op. cit.,* ibid.).

Lombard consacré par trois siècles de commentaires fournit la série des sept sacrements ; aux canonistes on emprunte celle des censures. Dans ces casiers faciles à retenir rien n'empêche d'introduire le meilleur des grands maîtres, la doctrine d'un Suarez, par exemple [28].

La commodité de cette formule, pourtant empirique et disparate, explique son succès. L'illustreront au XVII[e] s. des jésuites comme Filliuci (1566-1622), Paul Laymann (1575-1635), Ferdinand de Castropalao (1581-1633), le cardinal de Lugo (1583-1660) et très particulièrement Hermann Busenbaum (1600-1668) dont la très courte « Medulla Theologiae Moralis » (1650) servira un jour de point de départ à la Théologie Morale de saint Alphonse de Liguori.

Mais le succès lui-même peut paraître excessif : cette « Theologia moralis practica » coupée déjà de la *philosophie* vivante, coupée maintenant de la *dogmatique* et de la « moralis speculativa » (ces deux dernières assimilées l'une à l'autre dans l'enseignement courant), coupée par surcroît de la *spiritualité* (ni les écrits d'un Jean de la Croix, ni ceux d'un S. François de Sales ne relèvent d'elle et les jésuites pour alimenter leur piété et leur prédication n'ont-ils pas les « Exercices » ?), *encombrée par contre de notions juridiques et de subtilités casuistiques,* cette « Theologia moralis practica » oublie bientôt sa détermination modeste et s'intitule « Théologie Morale » tout court [29]. On pressent qu'ainsi orientée elle ne se développera pas comme une morale de la charité.

III. LA CRISE DES XVII[e]-XVIII[e] SIECLES ET SAINT ALPHONSE DE LIGUORI

L'histoire de la Théologie morale aux XVII[e]-XVIII[e] siècles, malgré des controverses excessivement embrouillées, se laisse réduire à un schéma général fort simple [30]. L'optique même des auteurs de

28. « In sacramentis, Francisci Suarez doctrinam fere secutus sum » (Filliucius, *op. cit., Ad lectorem*).

29. « *Omnia* quae in consueto Academiarum et Universitatum cursu *de casibus conscientiae* explicari solent... Tandem pro virili parte curavimus, omnia ea ratione tractare, ut in ipsa quaestione ad manum essent *etiam ea, ex quibus eius solutio deducitur,* explicatis terminis et suppositionibus necessariis ; atque adeo *iis qui moralem theologiam assequi cupiunt, pro institutionibus inservire possunt* » (Filliucius, *op. cit., Ad lectorem*).

30. Cfr I. Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstraitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche,* Nördlingen, 1889 ; J. Ternus, *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vittoria bis Medina,* Paderborn, 1930 ; Th. Deman, O.P., art. *Probabilisme,* dans *D.T.C.,* t. XIII, col. 417-619 ; M. Petrocchi, *Il problema del lassismo nel secolo XVII,* Rome, 1953 ; J. de Blic-A. Vermeersch, art. *Probabilisme,* dans *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique,* t. IV, p. 301-361 ; L. Gaudé, *De morali systemate S. Alphonsi M. de Liguorio,* Rome, 1894 ; F. Delerue, *Le Système moral de saint Alphonse,* Saint-Etienne, 1929.

casuistique recherchant les exigences minimales à faire valoir au confessionnal, en conduit plusieurs au *laxisme*. Leurs excès provoquent une réaction de *rigorisme* qui est surtout le fait des jansénistes. Ces mêmes tendances dans les limites de l'orthodoxie s'affrontent entre théologiens *probabilistes* et *probabilioristes* prolongeant de virulentes querelles. Que si certains auteurs, comme les Carmes de Salamanque, s'élèvent au-dessus du débat, ils ne le diriment pas et il faudra la lente maturation des œuvres d'un *saint Alphonse* pour apporter enfin le principe d'un apaisement.

Précisons quelques-unes de ces données.

1. *Laxisme et rigorisme.*

Dans les nouveaux traités de morale le chapitre sur la conscience prend vite une importance primordiale. Le pénitent qui se confesse ne doit-il pas être jugé selon sa conscience, sauf à former celle-ci pour l'avenir? Doit-on lui interdire de prendre pour règle une opinion probablement, quoique non sûrement, licite? Pourrait-il se contenter d'une probabilité légère, même tout extrinsèque, et que l'autorité d'un seul théologien suffirait à fonder? On voit la pente! Le chapitre sur la conscience dans nos théologies morales étudie aujourd'hui encore ces questions. Historiquement elles naissent à la fin du XVI^e^ siècle autour de Salamanque sous l'influence légalisante du nominalisme (on cite comme initiateur, Barthélémy de Médina, O.P., 1580). Les grands moralistes jésuites s'en emparent : un Suarez, un Vasquez en font la théorie. Elles passent de là dans les nouveaux traités d'Azor, Laymann, Lugo, etc., se font envahissantes et vers le milieu du XVII^e^ siècle, chez plusieurs casuistes en mal de nouveauté et d'indulgence, aboutissent à des opinions *laxistes,* « au moins scandaleuses et pernicieuses dans la pratique » comme s'expriment Alexandre VII et Innocent XI dans leurs condamnations (1665-1666 et 1679). Ces opinions exténuent notamment les exigences de la charité. Citons les plus célèbres de ces casuistes aux décisions trop larges : Antoine Diana, théatin († 1663) qui dans ses « Resolutiones morales » (1629-1656) résout plus de vingt mille cas; Antoine Escobar, S. J. († 1669), Thomas Tamburini, S. J. († 1675) et Jean Caramuel († 1682) cistercien, surnommé le « Prince des laxistes ».

L'opposition se dessine dès 1626 avec Saint-Cyran. Elle sera malheureusement *janséniste* et, s'appuyant à des thèses hérétiques qui prétendent magnifier la grâce en condamnant la nature comme impuissante et pervertie, elle versera dans le *rigorisme*. Antoine Arnauld publie ainsi sa « Morale pratique des Jésuites » (1643), Nicole ses « Essais de Morale » (1671-1678) et Pascal ses « Provinciales » (1656). *Ce rigorisme partage au fond l'erreur légaliste du laxisme qu'il veut exclure.*

2. *Probabiliorisme et probabilisme.*

Cette même année 1656, s'amorce la réaction des dominicains. Ils n'étaient pas étrangers jusqu'ici à un probabilisme mesuré (Jean de S. Thomas, par exemple). Ils seront désormais *probabilioristes*. Entre deux opinions il faut toujours exclure la moins probable et dans le doute aller au plus sûr, c'est-à-dire suivre la loi. Gonet dans son « Clypeus » (1659-1669), Contenson († 1684) dans sa « Theologia mentis et cordis » (1687) défendent le probabiliorisme. Au reste en cette seconde moitié du XVII^e siècle la sévérité semble l'emporter. On en citerait des partisans de marque à Louvain, à Paris, à Toulouse, et Bossuet, par exemple, a relevé 140 propositions de morale relâchée dont il ne renoncera jamais à obtenir la condamnation.

Les jésuites ne désarment pas pour autant. Leurs grands auteurs de la première moitié du siècle ont toujours cours et, à leur suite, Busenbaum († 1668), dont nous avons dit le succès, sera probabiliste. Il leur faut pourtant se défendre contre les opinions de Gonzalez, général de la Compagnie, qui prône (1694) la thèse probabilioriste. Mais ne peuvent-ils objecter que celle-ci favorise le rigorisme? De fait, des docteurs de Sorbonne comme Louis Habert dans sa « Theologia dogmatica et moralis » (1709), ou le Carme Honoré de S. Ignace (1709), ou plus tard Gaspard Juenin dans sa « Theologia moralis » (1741) ne seront pas exempts de contaminations jansénistes.

En 1690, Alexandre VIII condamne à la fois des propositions relâchées et des opinions rigoristes, donnant ainsi un démenti aux deux camps.

3. *A la recherche d'un équilibre : saint Alphonse de Liguori.*

Des auteurs essaient bien de se tenir au-dessus de la mêlée, ce sont les Carmes de Salamanque, modestes héritiers des grands théologiens de jadis. Parallèlement à leur très estimable « Cursus theologicus » ils publient un « Cursus Theologiae Moralis » (1665-1724) qui est certainement l'œuvre de théologie morale la plus importante du XVII^e siècle.

Mais les polémiques ne sont pas closes pour autant. Elles agitent particulièrement l'Italie où elles opposent autour des années 1740-1750 les dominicains Concina et Patuzzi probabilioristes, à toute une série de jésuites probabilistes : Sanvitale, Ghezzi, Zacharia, etc. C'est dans ce climat de fièvre et face au double péril du relâchement (la philosophie du siècle ne l'encourage que trop) ou du rigorisme janséniste (en train de marquer des points en Italie) que saint Alphonse de Liguori (1696-1787) mûrit lentement son œuvre.

Docteur en droit à seize ans et jeune avocat, initié à la théologie par un thomiste, Alphonse reçoit une première formation morale *probabilioriste*. Mais, prêtre, jeté dans un ministère intense surtout comme missionnaire, il ne tarde pas à s'orienter vers un *probabilisme modéré* qui se précise enfin en une série de règles originales auxquelles il donne lui-même le nom d'*équiprobabilisme* : solution de sagesse également opposée à la morale large et à la morale rigide. Une psychologie très fine, servie par un sens aigu des distinctions juridiques, suffit-elle à rendre compte de cet équilibre? Il y a plus, pensons-nous. Comme on pourrait rapprocher le laxisme et le rigorisme des systèmes opposés sur la grâce dont ils se nourrissent secrètement, il faudrait invoquer ici les conceptions de saint Alphonse sur le rôle de la grâce suffisante dans l'économie du salut. (Mais, faute d'en apprécier la teneur exacte, n'en méconnaît-on pas souvent l'admirable profondeur [31]?) On montrerait comment l'équiprobabilisme s'y raccorde et comment de part et d'autre il ne s'agit pas d'un compromis mais d'un équilibre supérieur. Au reste, dans l'ensemble de la Morale alphonsienne, l'étude des circonstances concrètes de l'action morale l'emporte toujours sur l'application mécanique d'un système, si juste soit-il. Saint Alphonse reste un casuiste, mais au meilleur sens du terme : un homme doué d'une grande prudence dans le discernement des cas.

Ses œuvres de morale s'inscrivent toutes dans les genres classiques à son époque. Ce sont :

1°) La « *Theologia Moralis* ». Un simple commentaire de la « Medulla » de Busenbaum, à l'usage des étudiants rédemptoristes (1748), devient peu à peu un ouvrage autonome (1753-1755) sans cesse accru et remanié. C'est l'œuvre majeure du saint. Après sa mort, elle aura plus de soixante-dix éditions [32].

2°) *L'*« *Homo apostolicus* », paru d'abord en italien sous le titre : « Istruzione e pratica per un confessore ». Peut-être l'œuvre la plus parfaite de saint Alphonse. Cent dix-huit éditions.

3°) La « *Praxis confessarii* » et « Il confessore diretto per le confessioni della gente di campagna » : manuels pratiques du confesseur.

4°) De *nombreux traités spéciaux* qui s'efforcent de dénouer l'imbroglio du probabilisme.

Citons, pour conclure cette étude, le magnifique éloge décerné au génie pratique de saint Alphonse par le Père Labourdette, O.P. : « Le probabilisme, d'ailleurs encore mal distingué des excès laxistes et compromis par eux, fut à ses débuts une grave préoccupation pour

---

31. Cfr M. Schmaus, *Dogmatik*, 4e éd., vol. III, 2e partie, p. 341-342; Cl. Dillenschneider, *La mariologie de saint Alphonse de Liguori*, t. I, Paris, 1931, p. 341-357.

32. Édition critique Gaudé, Rome, 1905-1912 (reproduction anastatique, Rome, 1954).

le Magistère de l'Eglise; et il l'est resté jusqu'au jour où, du sein même des morales de la conscience, s'est élevé ce monument qui s'appelle la Théologie morale de saint Alphonse. On voyait se constituer dans le pullulement des opinions probables, plus probables, moins probables, sûres, plus sûres, ou moins sûres, les unes manifestement rigoristes, les autres évidemment relâchées, un recueil d'opinions morales vraiment sûres, également éloignées des extrêmes, scrupuleusement pesées par la conscience d'un saint. C'était rendre à l'Eglise un service éclatant [33] ».

Avec lui la crise des XVII^e^-XVIII^e^ siècles est surmontée, mais ne garde-t-on pas l'impression que la vraie morale religieuse a perdu, chemin faisant, beaucoup de sève en ces discussions stériles et que la sagesse chrétienne, tout compte fait, s'y est appauvrie? Une réponse équitable devrait rappeler que *ces ouvrages de casuistique ne représentent pas, malgré leur titre, toute la doctrine morale de l'époque.* Il faut encore chercher celle-ci dans les ouvrages de spiritualité. Ceux de l'école française du XVII^e^ siècle, autour de Bérulle et de M. Olier; ceux des jésuites justement réputés comme le Père Saint-Jure, Lallemant, etc., et précisément ceux d'un saint Alphonse de Liguori. Signalons entre tous sa « *Pratique d'aimer Jésus-Christ* » qui centre toute la vie chrétienne sur l'amour divin et constitue en somme une exquise morale de la charité.

Il reste que *se constituent alors en marge du christianisme de vastes courants idéologiques* (Encyclopédie, Aufklärung) *sans qu'une réplique décisive leur soit donnée.* Une Apologétique défensive ne peut jouer ce rôle. Et la pensée vivante ne va pas prendre ses consignes dans les « Théologies Morales » du temps, mais près de grands philosophes (Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant) chez qui la morale rationnelle tend de plus en plus à absorber la religion, au lieu de se laisser assumer par elle.

*
* *

De cette histoire, esquissée à grands traits, faut-il dresser le bilan? Sans doute, serait-on frappé tout d'abord par ses leçons négatives et tenté d'affirmer d'une façon brutale que la théologie morale catholique s'égare et s'appauvrit lorsque la fascination de la casuistique ou la séduction du juridisme la rendent esclave du seul minimum légal, ou quand l'attrait d'une systématisation philosophique risque de l'emprisonner peu à peu dans un eudémonisme naturaliste. Bref, cette histoire qu'on a dite « chaotique et affligeante » [34] paraît bien de nature à renforcer la conviction, souvent exprimée aujourd'hui, qu'un re-

33. *Revue Thomiste,* t. L (1950), p. 230.
34. M. D. Chenu, O.P., dans *Initiation théologique,* III, Paris, 1952, p. 8.

nouveau de la théologie morale s'impose : il lui faut un ressourcement biblique, une meilleure liaison avec le dogme d'une part, la théologie spirituelle d'autre part, une meilleure adaptation psychologique et sociologique.

Est-ce à dire qu'il faille revenir purement et simplement à l'indétermination patristique? ou à la synthèse thomiste et à l'ordre même de la Somme théologique? Rien n'est moins certain. On aurait tort en tout cas de prétendre ignorer ainsi cinq siècles d'histoire; non seulement on ne saurait faire fi des solutions concrètes élaborées au prix d'un grand effort par des générations de moralistes et qui trouvent dans l'œuvre d'un saint Alphonse leur expression équilibrée, mais la requête moderne d'une adaptation psychologique et sociologique peut se recommander directement des grandes œuvres du XVI^e^ siècle. Allons plus loin : rien ne prouve que la dissociation entre dogme et morale dans l'enseignement de la théologie ne soit pas un gain méthodologique. Qu'il nous faille chercher, pour en bénéficier sans danger, des formules nouvelles, différentes de celles qu'ont adoptées assez empiriquement les Jésuites au début du XVII^e^ siècle (et qui commandent encore le plan courant de nos manuels) ne veut pas dire que tout, dans leur tentative, soit caduc. Enfin, il y aura toujours grand profit à bien connaître historiquement, dans leur origine et dans leur genèse, les méthodes mêmes que l'on récuse.

Voilà pourquoi nous souhaitons que se multiplient les études positives, retraçant notamment l'évolution de la théologie morale de saint Thomas à saint Alphonse de Liguori. Si les cadres généraux que nous avons tenté d'établir ne sont pas factices, il nous semble que cette histoire n'est pas si chaotique qu'il y paraît au premier coup d'œil. Elle s'ordonne bien plutôt selon une dialectique rigoureuse et ses tâtonnements, ses essais, ses faux-pas même ne sont pas sans grandeur.

Bernard HÄRING-Louis VEREECKE, C.SS.R.

Il n'y aura plus jamais de déluge

(Genèse XI, 11)

LE DELUGE DANS LA LITTERATURE SUMERO-ACCADIENNE

Nous avons rappelé plus haut [1] comment l'encyclique « Divino afflante Spiritu » faisait à l'exégète catholique un devoir de ne négliger aucune information apportée par les récentes recherches, mais de mettre tous ses soins à examiner les sources écrites ou orales et les genres littéraires utilisés par les écrivains sacrés. Pour se conformer à ces directives dans la présente étude, il ne suffit pas de faire soigneusement l'analyse des deux récits que nous a conservés la Genèse et de dégager les conclusions auxquelles ce travail nous a conduits.

Il est non moins important d'examiner les relations qui existent entre cette tradition biblique et la littérature suméro-accadienne relative au déluge. Personne n'ignore qu'on possède aujourd'hui un récit du déluge en langue accadienne, lequel est arrivé en peu de temps à la célébrité en raison même des points de contact indéniables qu'il possède avec la narration du même fait dans la Genèse.

Ce récit nous est parvenu comme constituant la onzième tablette de l'épopée de Gilgamesh, mais on a la preuve qu'il n'a pas toujours fait corps avec le célèbre poème et que deux mille ans avant notre ère, il existait des versions accadiennes du déluge, indépendantes de l'épopée.

LE DÉLUGE D'APRÈS LA TABLETTE XI DE L'ÉPOPÉE DE GILGAMESH [2]

Gilgamesh s'adressa à Um-napishti-ruqu et lui parla ainsi : « Je te regarde, Um-napishti, et je ne te vois en rien différent de moi. Tu as un cœur parfait comme moi, pour affronter les combats, et comme moi, tu te reposes, couché sur le côté ou sur le dos. Comment as-tu pu te présenter dans l'assemblée des dieux pour demander l'immortalité? »

Um-napishti répondit à Gilgamesh et lui dit : « Je veux te révéler, Gilgamesh, une parole de mystère et un secret des dieux. Shouripak [3], la ville que tu

---

1. Voir *N.R.Th.*, 1955, p. 581-601.

2. La traduction de la tablette XI de l'épopée de Gilgamesh est empruntée au *Recueil Edouard Dhorme*, Paris, 1951, p. 561-584, dont nous nous inspirons pour les notes qui l'accompagnent. On trouvera dans la *N.R.Th.*, 1954, p. 928, n. 32 une bibliographie concernant cette épopée.

3. La ville de Shouripak est mentionnée comme si elle s'était trouvée au centre du cataclysme. Dans un intéressant document dont il sera reparlé dans la suite, le prisme chronologique *W.B.444*, sont énumérées cinq cités antédiluviennes : Eridou, Bad-tibira, Larak, Sippar et Shouripak. La position de Shouripak

connais, toi, celle qui sur la rive de l'Euphrate est située, cette ville était déjà vieille quand le cœur des dieux les porta à faire en elle un déluge (*abûbu*) [4]. Les dieux grands [5], à savoir : leur père Anum; leur conseiller, le brave Enlil; leur porte-trône (*guzalû*), Nin-urta; leur chef (*gugallu*), En-nu-gi. »

« Le dieu Nin-igi-ku, dieu E-a [6], avait siégé avec eux et il répéta leur parole à une haie [7] : Haie, haie, mur, mur; haie, entends, et mur, comprends. Homme de Shouripak, fils d'Ubara-Tutu, démolis la maison, construis un vaisseau [8];

---

ne semble faire aucun doute : elle occupait l'emplacement de Tell-Farah, sur le canal appelé aujourd'hui Shatt-el-Qâr. On a retrouvé à Tell-Farah un grand nombre de tablettes archaïques qui sont d'une époque qui se situe au delà de trois mille ans avant notre ère.

4. Le déluge est appelé en accadien « *abûbu* » (sumérien : a-ma-ru). Il n'est pas impossible que ce terme désigne quelque chose comme un cyclone ou un raz de marée. C'est en tout cas, comme on s'en rend compte à la description, autre chose qu'une pluie de quarante jours, comme chez le Jahviste, autre chose encore que l'ouverture des abîmes d'en haut et des abîmes d'en bas, comme dans le récit du Sacerdotal.

Dans la langue accadienne, on parlait de « *tel abûbi* » (tell du déluge) pour désigner des monticules de ruines qui étaient considérés comme des témoins du cataclysme. Une destruction complète était comparée à celle du déluge : on disait « *abûbish* » ou « *abûbanish* » (comme un déluge). L'histoire humaine, pour les écrivains accadiens, comme pour les auteurs bibliques, se partageait en deux périodes nettement tranchées : il y avait ce qui avait existé « *lâm abûbi* » (avant le déluge) et ce qui se situait « *arki abûbi* » (après le déluge).

Dans le poème de la création « *Enuma elish* », l'abûbu est la grande arme du dieu Marduk : il en est qui traduisent ce terme par « cyclone ». Adad, dieu de l'atmosphère, est appelé « *bêl abûbi* » (maître du cyclone). On parlera de l'« abûb tamḫari » (cyclone de combat). Le dieu des combats, Nin-urta, est décrit comme « *râkib abûbi* » (chevauchant le cyclone). L'abûbu est aussi l'arme de Nin-urta : elle est symbolisée à ses côtés par une sorte de lion à tête d'aigle.

5. Les dieux qui se décident à faire le déluge sont : Anum, dieu du ciel; En-lil, dieu de la terre; Nin-urta, patron de la chasse et de la guerre; enfin En-nu-gi, dont le nom signifie « *bêl lâ târi* » (seigneur du non retour) : c'est un dieu de la « terre sans retour », c'est-à-dire des enfers. Comme tel, on l'assimile à Sin, le dieu-lune, qui descend aux enfers lors de sa décroissance. En résumé, le ciel, la terre, les astres (Nin-urta est Orion), les enfers sont conjurés contre l'humanité.

On pourrait se demander pourquoi les grands dieux ont décidé ce déluge. Le récit de l'épopée de Gilgamesh n'en dit rien, mais on verra dans les fragments d'une autre épopée, celle d'E-a et Atar-ḫasis, que c'était tout simplement parce que l'humanité était devenue trop nombreuse et surtout trop bruyante : elle empêchait les dieux de dormir.

6. Le dieu des eaux En-ki, sous son nom de E-a et son épithète de Nin-igi-ku (seigneur à l'œil brillant), apparaît comme le sauveur, favorable à Um-napishtim. E-a est « seigneur à l'œil brillant » en tant qu'il est « bêl nêmêqi » (maître de la sagesse).

7. Préoccupé de ne pas trahir le secret des délibérations divines concernant la destruction de l'humanité, E-a s'en vient parler à une haie de roseaux, mais celle-ci n'est autre chose que la cloison de la maison derrière laquelle est endormi Um-napishtim. De cette manière, le protégé d'E-a aura un songe qui lui servira d'avertissement.

8. Um-napishtim est l'homme de Shouripak et il est fils d'Ubara-tutu. Ce dernier nom signifie sans doute « le protégé du dieu Toutou ». On remarquera dans le discours d'E-a à son protégé l'opposition des termes : maison (bîtu) et vaisseau (elippu), fortune (meshrû) et vie (napshâte), richesse (makkûru) et âme (napishtu). L'arche d'Um-napishtim sera un simple vaisseau (elippu). D'autres textes en feront un « grand vaisseau », un « vaisseau de course ». Selon notre récit, ce vaisseau recevra une largeur égale à sa longueur. Il semble donc bien qu'il sera de forme ronde, comme les « guffahs » ou couffes que l'on voit encore aujourd'hui sur l'Euphrate.

laisse la fortune, cherche la vie; repousse la richesse et fais vivre l'âme. Fais monter toute semence de vie à l'intérieur du vaisseau. »

« Le vaisseau que tu construiras, toi, que soient mesurées ses dimensions. Que soient égales sa largeur et sa longueur. Sur l'apsû place-le. »

« Moi, je compris et je dis au dieu E-a, mon seigneur : Mon seigneur, ce que tu as dit, toi, j'en fais grand cas et ainsi agirai-je. Mais que répondrai-je à la ville, à la population et aux anciens [9]? E-a ouvrit sa bouche et parla, il dit à son serviteur, à moi : ...toi, tu leur parleras ainsi : En vérité, moi, le dieu En-lil m'a pris en haine et je ne puis demeurer dans votre ville, sur le sol d'En-lil je ne puis mettre ma face. Je descendrai donc vers l'apsû, j'habiterai avec mon seigneur E-a. Sur vous, il fera pleuvoir l'opulence, le ... des oiseaux, la cachette des poissons... récolte. Au matin il pleuvra du son, au soir une pluie de blé [10] ».

« Dès que brilla le petit jour [11], ...le pays se réunit..., le ... apporte du ..., le ... apporte du ...; ... les hommes..., ... la bâtisse, le petit ... apporta de l'asphalte, le fort dans ... amena le nécessaire. Au cinquième jour j'en traçai le plan. Sa surface (?) était 1 *iku*, ses parois étaient hautes de 10 *gar*; à 10 *gar* équivalait le pourtour de son toit. Je traçai la forme de son avant, je le dessinai, lui (le vaisseau), je le fis monter à six étages, je partageai son ... en sept, je partageai son intérieur en neuf, je lui enfonçai en son milieu des chevilles contre les eaux. Je choisis une gaffe et je rangeai le nécessaire. Je versai 6 (variante 3) sares d'asphalte dans le fourneau, 3 sares d'asphalte... à l'intérieur. Sur les 3 sares d'huile qu'apportaient les hotteurs, je sauvai un sare d'huile que tint en réserve la cale, 2 sares d'huile que cacha le batelier. Pour ... j'immolai des bœufs, je tuai des moutons chaque jour, puis du moût, du vin de datte, de l'huile et du vin, j'en abreuvai la foule comme des eaux du fleuve et je fis une fête comme au jour du Nouvel An. J'ouvris un pot d'onguent, j'y mis la main. Au jour... le vaisseau était achevé, les ... étaient difficiles, mais les constructeurs chargèrent le pont du vaisseau au-dessus et au-dessous, en sorte que ses deux tiers arrivaient sous l'eau ».

« Tout ce que j'avais, je le chargeai [12]. Tout ce que j'avais d'argent, je le

---

9. Um-napishtim déclare à son dieu protecteur qu'il a parfaitement compris, mais il présente une objection : que dire aux gens de Shouripak, quand ils lui demanderont pourquoi il construit ce vaisseau?

10. L'antagonisme entre le dieu de la terre En-lil et le dieu des eaux E-a apparaît clairement dans la réponse que ce dernier suggère à son protégé. Sur ce bateau, Um-napishtim va descendre vers Eridou, la ville de l'apsou et la cité du dieu E-a. Celui-ci règne sur l'apsou, c'est-à-dire l'étendue liquide qui correspondait à l'Océan des anciens Grecs. La parole d'E-a : « Au matin, il pleuvra du son, au soir une pluie de blé », contient une ambiguïté destinée à tromper les concitoyens d'Um-napishtim : les termes « kukku » et « kibâti » sont susceptibles de signifier « son » et « blé », mais aussi « malheur » et « douleur ».

11. Les lignes suivantes, malheureusement lacunaires, décrivent la construction du vaisseau. Si l'on s'en tient aux chiffres du texte, il s'agit d'un coffre cylindrique dont la hauteur était égale au diamètre, à savoir dix *gar* ou 120 coudées : bref, une « guffah » très haute de 62,50 mètres et d'un diamètre égal à sa hauteur. Voilà qui est très incertain comme reconstitution. Il en est qui songent à un navire long de 156 mètres, large de 62,50 mètres et haut également de 62,50 mètres. Rappelons que l'arche du Sacerdotal était longue de 156 mètres, large de 26 et haute de 15,50. Quant à l'aménagement intérieur du bateau d'Um-napishtim, il aurait compté sept étages, chacun divisé en dix loges, ce qui aurait donné soixante-dix chambrettes. Dans l'arche de Noé, il y avait trois étages de « qinnîm » (nids).

12. Quand sont terminées les fêtes célébrant l'achèvement du bateau extraordinaire, on procède à son chargement. Le poids de la cargaison fait descendre le navire dans l'eau aux deux tiers de sa hauteur. Nous avons noté que selon le

chargeai. Tout ce que j'avais d'or, je le chargeai. Tout ce que j'avais, je le chargeai. Toute semence de vie, je fis monter à l'intérieur du vaisseau : toute ma famille et ma parenté. Animaux des champs, bêtes sauvages, artisans, je les fis tous monter. Le dieu Shamash m'avait fixé le moment : Au matin il pleuvra du son, au soir une pluie de blé, entre alors dans le vaisseau et ferme ta porte (variante : ton vaisseau). Ce moment arriva : au matin il plut du son, au soir une pluie de blé. Du jour je regardai l'aspect : à regarder le jour, je pris peur. J'entrai dans le vaisseau et je fermai ma porte. Au pilote du vaisseau [13], à Puzur-(ilu) Kurgal, le batelier, je confiai le bâtiment (e-gal, êkallu) avec ce qu'il contenait ».

« Dès que brilla le petit jour, monta du fondement des cieux une nuée noire en laquelle hurlait le dieu Adad [14]. Le dieu-préfet et le dieu-roi marchent en avant. Les porte-trône (guzalû) marchent par la montagne et le pays. Le dieu Ir-ra le grand (variante : le fort) arrache le mât (tarkullu). Il marche, le dieu Nin-urta, il a fait couler le réservoir. Les dieux Anunnaki ont apporté des torches ; avec leur flamme ils embrasent le pays. Du dieu Adad le fracas arrive jusqu'aux cieux. Tout ce qui brillait s'est changé en ténèbres. Le ... du pays comme ... Un jour, la tempête ... souffla avec rapidité et ...la montagne. Dès que la lutte fond sur les gens..., le frère ne voit plus son frère, les gens ne se reconnaissent plus ».

« Dans les cieux les dieux eurent peur [15] du déluge (abûbu) et ils s'enfuirent,

---

Sacerdotal, l'arche de Noé naviguait immergée de la moitié de sa hauteur.

Le poème nous fait assister à l'embarquement pour l'Apsou. Loin de mépriser la richesse comme le lui conseillait E-a, Um-napishtim prend avec lui tout son argent et tout son or. Cependant, selon les directives données par son dieu protecteur, sa grande préoccupation est de sauver « la semence de vie » : hommes et animaux. On remarquera qu'il est spécialement fait mention des « artisans » (ummanu) : nous dirions sans doute « ouvriers qualifiés ». Ce dernier détail indique que le nombre des rescapés était plus considérable dans la conception accadienne que dans les récits bibliques.

13. A la différence de l'arche de Noé, le bateau d'Um-napishtim est dirigé par un pilote ; il a nom « Puzur-(ilu)Kur-gal ». Il est vrai qu'ailleurs, dans la même épopée de Gilgamesh, ce batelier d'Um-napishtim est appelé Ur-shanabi (serviteur des Deux tiers). « Shanabi » étant un nom du dieu E-a, « Ur-shanabi » signifierait « serviteur d'E-a », tandis que « Puzur-Kurgal » est susceptible de signifier « le secret d'En-lil », Kur-gal étant un nom du dieu En-lil. En introduisant le récit du déluge dans l'épopée de Gilgamesh, les rédacteurs ont-ils négligé d'harmoniser les noms propres ? C'est possible. Um-napishtim confie au pilote le « bâtiment » désigné ici par le terme suméro-accadien « êkallu », lequel signifie étymologiquement « grande maison » (e-gal) et sert à désigner un temple ou un palais. Tous les préparatifs sont maintenant terminés, chacun est à son poste, le cataclysme va commencer.

14. Il est décrit comme une théophanie du dieu des orages Adad. Celui-ci est porté sur de sombres nuages. Il est précédé de son préfet et de son roi, ou, selon d'autres, de Shullat et de Chanish. Il est soutenu par ses porte-trône. C'est naturellement au dieu des orages qu'il revient de conduire la bataille. Avec Adad, marchent le dieu des enfers Nergal et le dieu des combats Nin-urta. Les esprits qui remplissent les airs et la terre, les Anounnakis, sont armés de torches incendiaires ; il s'agit des éclairs qui illuminent le ciel et s'ajoutent aux coups de foudre. C'est une scène d'épouvante encore augmentée par l'obscurité qui s'abat partout avec les nuées d'orage.

15. Cet horrible fléau dure six jours et six nuits. Les cieux eux-mêmes sont menacés. Aussi les dieux prennent peur devant le cataclysme qu'ils ont déchaîné. Ils grimpent au point le plus élevé, là où siège le dieu du ciel Anou. La scène ne manque pas de pittoresque : l'auteur représente les dieux accroupis comme des chiens et jetant par-dessus les murs un regard sur le déluge qui fait rage en dessous d'eux. Puis ce sont les lamentations de la déesse Ishtar, appelée « Belit-ilî ». Comme il est dans ses attributions de présider aux enfantements,

ils montèrent aux cieux du dieu Anum. Les dieux comme des chiens s'accroupissent, ils se couchent au dehors. La déesse Ishtar crie comme une femme qui enfante, elle vocifère, la dame des dieux, à la belle voix : Que ce jour se change en boue, quand moi, dans l'assemblée des dieux, j'ai dit du mal. Comment ai-je pu dire du mal dans l'assemblée (variante : en présence) des dieux, ordonner un combat pour faire périr mes gens? Est-ce que moi j'enfante mes gens pour que, comme des petits de poissons, ils remplissent la mer? Les dieux, ce sont les Anunnaki, pleurent avec elle, les dieux hurlent, ils s'asseyent en pleurs. Leurs lèvres sont fermées, ils attendent la fin. Six jours et six nuits, marche le vent, le déluge, la tempête balaie le pays ».

« A l'arrivée du septième jour[16], est battue la tempête, le déluge, qui avait livré bataille comme une armée. La mer se reposa, l'ouragan se tut, le déluge cessa. Quand je regardai le jour (variante : la mer), tout bruit était calme, mais toute l'humanité s'était changée en boue. La plaine était devenue comme un toit. J'ouvris la fenêtre et le jour tomba sur ma joue, je m'affalai et m'assis, je pleurai, sur ma joue coulaient mes larmes. Je regardai les contrées à l'horizon de la mer. A 12 lieues émergeait une île. Au mont Nisir s'arrêta le vaisseau. Le mont Nisir retint le vaisseau et ne le laissa plus ballotter. Un jour, un deuxième jour, le mont Nisir, etc. Un troisième jour, un quatrième jour, le mont Nisir, etc. Un cinquième, un sixième, le mont Nisir, etc. »

« A l'arrivée du septième jour, je fis sortir une colombe et la lâchai[17]. La colombe alla et revint; comme il n'y avait pas de lieu où se tenir, elle s'en retourna. Je fis sortir une hirondelle et la lâchai. L'hirondelle alla et revint; comme il n'y avait pas de lieu où se tenir, elle s'en retourna. Je fis sortir un corbeau et le lâchai. Le corbeau alla et vit le desséchement des eaux. Il mange, patauge, croasse, il ne s'en retourne pas. J'en fis sortir aux quatre vents. »

« J'offris un sacrifice. Je plaçai une offrande sur la tour (siqquratu) de la montagne[18]; j'installai sept et sept encensoirs, dans leur partie inférieure je

---

elle regrette maintenant dans les termes les plus amers d'avoir trop parlé dans le conseil des dieux où fut décidé le déluge. S'imagine-t-on qu'elle se donne la peine d'enfanter les hommes pour que, comme les petits des poissons, ils remplissent les eaux? Avec elle, pleurent et se lamentent les Anounnakis.

16. Le poète décrit ensuite la cessation du déluge qui a livré bataille comme une armée pendant six jours. Quant à l'arche, elle s'est arrêtée sur une montagne connue sous le nom de « mont Nizir ». Elle est située entre le Tigre et le Zâb inférieur. Il en est fait mention dans les annales d'Assurnasirpal (885-859 avant J.-C.). On notera la manière dont notre auteur exprime l'étendue du désastre : « L'humanité s'est changée en boue », c'est-à-dire qu'elle a disparu.

17. La scène des oiseaux présente une étroite analogie avec celle du récit jahviste. Nous assistons ici aussi à un triple lâcher d'oiseaux. Chez le Jahviste, Noé envoie trois fois la colombe. Nous avons dit comment dans le récit biblique l'envoi du corbeau paraissait bien être un doublet tiré d'ailleurs. Ici, Um-napishtim lâche successivement une colombe, une hirondelle et enfin un corbeau. La description de ce dernier est à épingler : « Il mange, patauge, croasse et ne revient pas ».

18. La montagne où s'est posée l'arche va devenir un sanctuaire : son sommet est appelé dans le récit « siqquratu », terme propre pour désigner la tour à étages des temples babyloniens. C'est là qu'Um-napishtim va offrir un sacrifice. Il faut distinguer l'offrande (zurqinu) et l'encens avec les plantes aromatiques. C'est leur bonne odeur qui attirent les dieux comme des mouches au-dessus du sacrificateur. Dans le récit biblique du Jahviste il est dit également que Jahvé sentit l'odeur agréable des holocaustes offerts par Noé : seul endroit dans tout l'Ancien Testament où il soit dit que Dieu a respiré la bonne odeur d'un sacrifice. En même temps qu'une incontestable analogie, on remarquera la différence de ton entre la Genèse et le récit accadien, où les dieux, après s'être accroupis comme des chiens, bourdonnent maintenant comme des mouches attirées par l'odeur du roseau, du cèdre et du myrte. Les dieux du ciel de Chaldée n'ont pas plus de dignité que les divinités de l'Olympe dans Homère.

répandis du roseau, du cèdre, du myrte. Les dieux flairèrent l'odeur, les dieux flairèrent la bonne odeur, les dieux comme des mouches se rassemblèrent au-dessus du sacrificateur. »

« Dès que d'en haut arriva la déesse suprême [19], elle brandit les grands chasse-mouches (?) qu'avait faits le dieu Anum suivant son désir : O dieux qui êtes ici, aussi vrai que je n'oublierai pas le lapis de mon cou, je me souviendrai de ces jours et ne les oublierai jamais. Que les dieux viennent vers l'offrande, mais que le dieu En-lil ne vienne pas vers l'offrande, puisqu'il n'a pas réfléchi et a fait le déluge, puisqu'il a livré mes gens à la destruction ».

« Dès que d'en haut arriva le dieu En-lil [20], il aperçut le vaisseau et s'irrita. Le dieu En-lil est rempli de fureur contre les dieux, les Sept : Qui donc est sorti en vie, quand aucun homme ne devait survivre à la destruction? »

« Le dieu Nin-urta [21] ouvrit sa bouche et parla, il dit au brave dieu En-lil : Qui donc sinon le dieu E-a crée une chose? C'est E-a qui sait toute l'affaire ».

« Le dieu E-a ouvrit sa bouche et parla, il dit au brave dieu En-lil [22] : O toi, sage parmi les dieux, ô brave, comment, comment n'as-tu pas réfléchi et as-tu fait le déluge? Le pécheur, mets sur lui son péché; le fauteur, mets sur lui sa faute. Mais relâche un peu, pour qu'il ne soit pas anéanti; tolère, pour qu'il ne soit pas... Au lieu que tu fasses un déluge, qu'un lion se lève et qu'il décime les gens. Au lieu que tu fasses un déluge, qu'un léopard se lève et qu'il décime les gens. Au lieu que tu fasses un déluge, qu'il y ait une famine et qu'elle ... le pays. Au lieu que tu fasses un déluge, que le dieu Ir-ra se lève et qu'il frappe le pays. Quant à moi, je n'ai pas révélé le secret des grands dieux. Le très intelligent, je lui ai fait voir des songes et il a entendu le secret des dieux. Maintenant donc son conseil est son conseil ».

---

19. Ishtar, la déesse suprême, la souveraine des dieux, arrive la première, brandissant ou agitant quelque chose, mais quoi? Les uns pensent à un chasse-mouche. D'autres comprennent qu'il s'agit des joyaux de la déesse, ce qui s'accorde bien avec la suite du texte, où Ishtar déclare que, comme elle n'oublie jamais le *lapis de son cou,* c'est-à-dire ses colliers de lazulite, elle n'oubliera jamais non plus les jours qui viennent de s'écouler. On a pensé qu'il fallait voir, dans l'arc-en-ciel qui suit les grands orages, l'éclat du collier aux pierres multicolores de la déesse. Chez les Grecs, on identifiait l'arc-en-ciel avec la déesse Iris, ou avec son écharpe, ou avec la route qu'elle suivait comme messagère des dieux.

20. Le grand responsable de la catastrophe, le dieu En-lil, arrive ensuite. En raison du ressentiment que pour cette raison elle éprouve contre lui, Ishtar voudrait lui interdire de prendre sa part du sacrifice. Loin de manifester le moindre repentir, En-lil s'irrite en apercevant le bateau avec les rescapés, alors que dans ses intentions personne parmi les humains n'aurait dû survivre.

21. Le dieu de la guerre, Nin-urta, va naturellement jouer son rôle en attisant la rivalité entre le dieu E-a, protecteur d'Um-napishtim, et le dieu En-lil, destructeur de l'humanité. Il accuse E-a d'avoir « fait le coup ».

22. L'explication finale se déroule entre E-a et En-lil. Le dieu E-a reproche à En-lil de n'avoir pas proportionné le châtiment à la faute. Les diverses peines suggérées à En-lil par le dieu E-a : lion, léopard, famine, peste (Ir-ra est Nergal, dieu de la peste), peuvent être rapprochées des punitions divines énumérées dans Ezéchiel, XIV, 13-21. On y trouve la famine, les bêtes malfaisantes, la guerre et la peste.

En bon casuiste, le dieu E-a se défend ensuite d'avoir violé le secret des délibérations divines. C'est en songe qu'a été averti Um-napishtim. Et comme il est le « très intelligent » (Atra-ḫasis), il a parfaitement interprété le songe dont il a été gratifié. A vrai dire, au début du récit, on dirait plutôt qu'E-a a averti directement Um-napishtim, placé derrière la paroi de sa hutte ou maison. L'épithète d'Atra-ḫasis donnée ici au héros du déluge se retrouve comme sa désignation habituelle dans l'épopée d'E-a et Atra-ḫasis, dont il sera parlé plus loin.

« Le dieu Source (?) monta alors dans le vaisseau, il prit ma main et m'emmena, moi, il emmena et fit agenouiller ma femme à côté de moi ; il toucha notre front et se tint entre nous, il nous bénit : Auparavant Um-napishtim était un humain et maintenant Um-napishtim et sa femme, qu'ils soient semblables à nous, les dieux [23]. Qu'il habite, Um-napishtim, au loin, à l'embouchure des fleuves. Ils me prirent et au loin, à l'embouchure des fleuves, ils me firent habiter ».

FRAGMENTS D'UN RÉCIT DU DÉLUGE EN ANCIEN BABYLONIEN [24]

Il s'agit d'un fragment de quatorze lignes, toutes mutilées. Il daterait des environs de 2100 avant notre ère. De ce qui est encore intelligible dans ce texte, on a proposé la traduction suivante (*Revue Biblique,* 1910, p. 628 s.) :

« ... Je vais déchaîner ... il balayera tous les hommes ensemble ..... avant qu'arrive le déluge ..... tant qu'il y en a, j'amènerai la ruine, la destruction, l'anéantissement ..... Construis un grand vaisseau et que sa construction soit ..... de hauteur totale ..... qu'il soit un vaisseau de course, « Conservateur de vie » sera son nom ..... Couvre-le d'un toit solide ..... vous ferez ..... bêtes sauvages, oiseaux des cieux, (nombre) pour nombre ..... et la famille ..... ».

Malgré l'état fragmentaire et mutilé de ce texte, nous apprenons qu'à l'époque de la première dynastie de Babylone, au début du deuxième millénaire avant notre ère, circulait déjà une version babylonienne du déluge. Ce texte contenait des indications sur la construction du bateau. Il est désigné à la ligne cinquième comme un « grand vaisseau » (elippu rabitu) et à la ligne huitième comme un « vaisseau de course » (ma-gur-gur), appellation que l'on retrouve dans le récit sumérien du déluge. Le nom même du vaisseau était : « *Conservateur de vie* ».

---

23. Le récit se termine par l'apothéose d'Um-napishtim et de sa femme. On considérerait comme allant de soi que le dieu E-a, protecteur de l'humanité, en soit l'auteur. L'idéogramme par lequel est représenté cet auteur a été interprété tantôt comme désignant E-a, tantôt aussi comme signifiant En-lil. A vrai dire, on ne voit rien dans le texte qui expliquerait cette soudaine transformation des sentiments du dieu En-lil envers Um-napishtim, alors que le dieu E-a resterait fidèle à son rôle en achevant son œuvre de protection. D'autre part, il faut noter que dans un récit sumérien du déluge, on voit le rescapé se prosterner devant les dieux An et En-lil. Il est donc possible qu'ici aussi il soit question d'En-lil et non d'E-a.

Devenu semblable aux dieux, Um-napishtim habitera désormais à l'embouchure des fleuves. Il s'agit d'une région mythologique, analogue aux Champs Elysées et conçue comme se trouvant au delà d'Eridou, ville la plus méridionale de la Chaldée et qui était située primitivement entre les bouches du Tigre et de l'Euphrate, sur les bords du Golfe Persique. C'est vers cette région qu'Um-napishtim prétendait vouloir se rendre, déjà avant le déluge.

24. Bibliographie concernant le fragment publié par Hilprecht, dans Gressmann, *Altorientalische Texte zum A.T.,* 1926, p. 199 et dans Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* 1950, p. 105 : (fragment X inséré dans la légende d'Atraḫasis).

FRAGMENTS DE L'ÉPOPÉE D'E-A ET ATRA-ḪASIS [25]

Outre l'épopée de Gilgamesh dont la tablette XI contenait le récit du déluge analysé plus haut, il a existé une autre épopée dont le héros porte le nom d'Atra-ḫasis. Il n'y a plus de doute aujourd'hui que cet Atra-ḫasis est identiquement le héros du déluge dans l'épopée de Gilgamesh, c'est-à-dire Um-napishtim-ruqu. C'est au reste parce que ce dernier est « Atra-ḫasis » (très intelligent) qu'il a correctement interprété les songes avertisseurs de son protecteur, le dieu E-a. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'il soit aussi question du déluge dans l'épopée d'E-a et Atra-ḫasis.

De ce dernier poème nous n'avons plus que des fragments appartenant à des versions différentes, lesquelles étaient au moins au nombre de quatre :

I) D'une version babylonienne, en provenance de Sippar, il nous reste un texte mutilé dont le colophon précise qu'il contenait la tablette II de la série « Enuma ilu awelum » de 439 lignes, copiées par un scribe du nom d'Ellit-Aya, au mois de Shebat, le 28e jour, l'an où Ammizaduga le roi rebâtit Dûr-Ammizaduga, à l'embouchure de l'Euphrate (= la 11e année de ce roi, qui régnait en 1647-1626 av. J.-C.). Voici la traduction de ce fragment :

« Le pays devint vaste, les hommes s'y multiplièrent, le pays en fut saturé comme par du bétail; En-lil fut dérangé par leurs rassemblements. Il entendit le bruit qu'ils faisaient et il dit aux grands dieux : « Le bruit que fait l'humanité est devenu excessif, leur tumulte rend le sommeil impossible. Que les figuiers soient coupés et que, pour les gens, dans leur ventre la nourriture fasse défaut. Au-dessus d'eux qu'Adad restreigne ses pluies, ... que les sources ne jaillissent plus; (que l'eau) ne coule plus de la source; que le vent souffle, ... que les nuages ..... que la pluie ne tombe plus du ciel, que les champs voient diminuer leur production, qu'ils écartent Nisaba (déesse du grain) de leur surface ». (Lacune des colonnes suivantes).

« En-ki (E-a) ouvrit la bouche pour dire à En-lil : « Pourquoi as-tu commandé ..... J'étendrai ma main sur les gens (pour les protéger) ..... le flot que tu as commandé..... ».

« Atra-ḫasis ouvrit la bouche et dit à son seigneur ..... ».

(Suit le colophon dont il a été fait mention plus haut).

II) De la même version babylonienne, semble-t-il, nous avons un important fragment de la troisième tablette, copiée par le même scribe Ellit-Aya, un an après la précédente : ce serait donc une autre copie du même texte. Selon le colophon qui se lit sur le fragment, l'œuvre entière comportait au moins trois tablettes totalisant 1245 lignes. On a donc retrouvé des fragments des tablettes II et III, mais rien de la tablette I. Voici la traduction de ce second fragment, lui aussi très mutilé :

« Atra-ḫasis ouvrit la bouche et dit à son seigneur : Du rêve, fais-moi connaître la signification; fais-moi savoir ce que je puis préparer .....

» E-a ouvrit la bouche et dit à son serviteur : ..... Le conseil que je vais te

---

25. Sur les fragments de l'épopée d'E-a et Atra-ḫasis, cfr Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, p. 120-139; Gressmann, *Altorient. Texte zum A.T.*, p. 201-206; Pritchard, *Anc. Near East. Texts relating to the O.T.*, p. 104-106. Nous utilisons la traduction de G. Contenau, *Le déluge babylonien*, Paris, 1952, p. 97-100.

donner suis-le bien. Mur, écoute-moi, hutte de roseau, retiens toutes mes paroles. Détruis ta maison, construis un vaisseau. Abandonne tes biens et sauve ta vie. Le vaisseau que tu construiras ..... ».

(Lacune des colonnes suivantes. Quand le texte reprend, il semble bien que l'humanité protégée par E-a ne s'est pas corrigée : elle reprend ses anciennes habitudes :)

« A cause de leur bruit, En-lil est dérangé, à cause de leur tumulte, il ne peut prendre aucun repos. En-lil tint conseil et dit aux dieux ses fils : Le bruit de l'humanité est excessif ».

(En-lil envisage des punitions plus graves : la peste qui frappera les hommes comme un ouragan, la maladie, le mal de tête, etc.).

« Et aussitôt la peste mit un terme à leurs clameurs; comme un ouragan, elle fondit sur eux, ainsi que les maladies, le mal de tête. Le sage Atra-ḫasis mit son espoir en E-a son seigneur; il échangea des paroles avec lui; il ouvrit la bouche et dit à E-a son seigneur : Seigneur, l'humanité gémit ». Et il demande à E-a de faire cesser ces fléaux.

E-a intervient à nouveau en faveur des hommes, mais ceux-ci sont incorrigibles. Nous entendons recommencer les menaces d'En-lil, telles à peu près qu'on les lisait dans la tablette II :

« Durant les nuits, que les champs deviennent blancs, que la plaine se couvre de sel, que le sein de Nisaba (la surface du sol) se révolte, que nulle plante ne pointe, que nul grain ne germe, que la maladie soit lâchée sur les gens, que la génération soit suspendue, qu'il ne naisse plus d'enfants ».

Et il en fut ainsi jusqu'au moment sans doute où le poème racontait comment le déluge était venu mettre fin au tumulte de l'humanité.

III) D'une version assyrienne, on a retrouvé un fragment de 17 lignes, qui fournit une variante à l'entretien d'E-a avec Um-napishtim-ruqu. Mais le rescapé du déluge est nommé ici Atra-ḫasis :

« Au temps voulu, dont je t'avertirai, entre dans le vaisseau et ferme sa porte. Entasse dedans ton grain, tes biens et ton bétail, ta ....., ta famille, tes parents éloignés et des artisans; ....., les bêtes des champs mangeant de l'herbe, je te les enverrai et ils seront à l'intérieur ».

« Atra-ḫasis ouvrit la bouche et dit, s'adressant à E-a son seigneur : Je n'ai jamais construit de bateau; dessine-m'en un plan sur le sol, que je puisse suivre le dessin et construire le vaisseau ».

IV) Il existe enfin un quatrième fragment, retrouvé à Ninive, comme le précédent. Comme dans les deux fragments babyloniens, il est de nouveau question des plaies successives par lesquelles En-lil avait voulu d'abord corriger les hommes, avant de recourir au déluge. E-a reste ici la divinité protectrice d'Atra-ḫasis. A la fin de ce quatrième texte, on lit comment le dieu E-a enseigne l'incantation nécessaire à la déesse Mami pour que, prenant de l'argile, elle crée des hommes et des femmes qui auront à leur tour des enfants.

Il faut regretter que le poème d'E-a et Atra-ḫasis nous soit parvenu dans un état tellement lacunaire que nous ne pouvons guère qu'en deviner l'importance. Concernant le récit du déluge, il diffère de celui qui se lit dans l'épopée de Gilgamesh en ceci qu'il répète avec insistance la cause qui a finalement provoqué le déluge : ce fut tout simplement le bruit excessif que faisait l'humanité, le tumulte des hommes qui rendait le sommeil impossible aux grands dieux. Autre différence : le déluge n'a pas été déchaîné immédiatement; à deux reprises au moins, En-lil a essayé d'assagir l'humanité par l'envoi

d'une famine qui a duré plusieurs années, puis par l'envoi d'épidémies meurtrières. On se rappellera que, dans l'épopée de Gilgamesh, après le déluge, E-a reproche à En-lil de n'avoir pas employé des châtiments limités plutôt que de faire périr toute l'humanité : parmi les peines qui auraient pu être infligées, E-a suggérait les bêtes sauvages, la famine, la peste. Or, selon le poème d'Atra-ḫasis, En-lil avait pris ces moyens, mais sans succès. Ce qui est commun aux deux poèmes, c'est l'acharnement d'En-lil contre l'humanité et l'attitude de protecteur du dieu E-a. Les deux versions du déluge sont donc différentes, mais elles se complètent, surtout en ce que le poème d'Atra-ḫasis nous révèle la faute, après tout bien légère, qui a entraîné pour l'humanité le grand cataclysme.

LE RÉCIT DU DÉLUGE EN LANGUE SUMÉRIENNE [26]

Ce qui démontre l'antiquité et la célébrité du thème littéraire du déluge, c'est qu'on en a retrouvé diverses versions d'origine babylonienne ou assyrienne, qu'il s'agisse de copies exécutées au VII^e^ siècle et provenant de la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive, ou de tablettes datant du II^e^ millénaire avant notre ère.

Il y a mieux : on se doutait que ces dernières tablettes n'étaient que des reproductions de prototypes plus anciens d'origine sumérienne. Cette supposition est devenue certitude, depuis qu'une tablette nous a livré une version sumérienne du déluge.

Cette tablette provient des fouilles américaines de Nippour. Intacte, elle comptait au moins 300 lignes. Ce texte était une sorte de Genèse chaldéenne. Tout entier rédigé en langue sumérienne, il remonte probablement au XIX^e^ siècle avant notre ère. Il était réparti en six colonnes, mais une cassure nous prive du début des trois premières et de la fin des trois dernières. Il en résulte que le texte se réduit à une bonne quarantaine de lignes utilisables.

La première partie était consacrée à la création ; elle aboutissait à l'érection de cinq cités antédiluviennes : Eridou, Bad-tibira, Larak, Sippar et Shouripak. La cassure de la tablette nous a privés des quelque 37 lignes suivantes, où était sans doute racontée la décision prise par les dieux d'envoyer le déluge. Quand le récit reprend, on constate que plusieurs divinités, surtout Ishtar et Ea, n'ont pas approuvé la mesure qui va frapper les hommes :

« A ce moment (à l'assemblée des dieux) la déesse Nintu (Ishtar en tant que déesse des naissances) se plaignait comme une femme en couches, la sainte Inanna (autre nom d'Ishtar) se lamentait sur ses créatures. Enki (E-a, dieu de l'océan et de la sagesse) réfléchissait en lui-même. Anu (dieu du ciel), En-lil

26. Sur le récit sumérien, cfr A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé*, 1952, p. 20-23 ; G. Contenau, *Le déluge babylonien*, 1952, p. 100-101, dont nous empruntons la traduction ; *Recueil Edouard Dhorme*, p. 565 ss.

(dieu de la terre), Enki, Nin-hur-sag (souveraine de la montagne, une forme de la déesse-mère) ..... Les dieux du ciel et de la terre invoquaient le nom d'Anu et d'En-lil. »

« En ce temps-là, Zi-ud-suddu (équivalent sumérien d'Um-napishtim-ruqu) était roi, prêtre (de Shouroupak) ..... avec humilité il se prosterne et se tient chaque jour prêt à obéir. Un rêve, comme il n'en a jamais eu auparavant, vient le visiter. Par le nom du ciel et de la terre, il prononce des conjurations (pour obtenir la signification). »

Un dieu qui, suivant la tradition telle que nous l'avons constatée, ne peut être que le dieu Enki (E-a) donne un avertissement à Zi-ud-suddu :

« Zi-ud-suddu, se tenant à son côté, entendit ..... « Près du mur, à mon côté gauche, tiens-toi; au mur, je veux dire un mot à ton intention. Mon dévot, prête-moi attention. Par mon ordre, un déluge sera déchaîné pour détruire la semence de l'humanité; telle est la décision, l'ordre (di-til-la : sentence définitive) de l'assemblée des dieux, les commandements d'Anu et d'En-lil ».

Une lacune de quelque quarante lignes nous fait passer au début de la colonne 5, où l'on se trouve en plein dans le cataclysme :

« Tous les puissants ouragans soufflaient ensemble et le déluge faisait rage. Lorsque pendant sept jours et pendant sept nuits le déluge eut recouvert le pays, lorsque le déluge eut ballotté le vaisseau de course sur les eaux puissantes, Utu (le soleil) apparut, lui qui verse la lumière sur le ciel et la terre. Zi-ud-suddu ouvrit la fenêtre du vaisseau de course; la lumière du brave dieu Utu entra à l'intérieur du vaisseau de course; Zi-ud-suddu, le roi, se prosterna devant le dieu Utu (le soleil). Le roi sacrifie des bœufs (gud : collectif) et des moutons (udu : collectif) ».

On a de nouveau une grande lacune de quelque 39 lignes de la colonne cinquième. Au début de la sixième, on assiste à l'apothéose du roi Zi-ud-suddu :

« Par l'esprit du ciel, par l'esprit de la terre, qu'il y ait conjuration, qu'à votre côté (Zi-ud-suddu) soit placé. O Anu, Enlil, par l'esprit du ciel, par l'esprit de la terre qu'il y ait conjuration. A côté de vous il sera placé ».

« Le Nig-gil-ma [27] sort du sol; il en sort pour lui. Zi-ud-suddu, le roi, devant Anu et Enlil se prosterne; la vie, comme celle d'un dieu, il (Enlil) lui donne; une vie éternelle, comme celle d'un dieu, il (Enlil) crée pour lui. C'est alors que Zi-ud-suddu le roi nomme le Ni-gil-ma de ce nom : « Semence d'humanité ». Dans un pays ....., celui de Dilmun (?) [28], les dieux le firent habiter ..... ».

(Le reste de la tablette, 39 lignes environ, est détruit).

LE RÉCIT DU DÉLUGE PAR BÉROSE [29]

Les diverses versions (sumérienne, babyloniennes, assyriennes) que nous avons examinées, permettent de constater que la tradition mythologique au sujet du déluge s'est conservée dans ses éléments essentiels durant de très longs siècles, on pourrait dire des millénaires. Nous

---

27. Le Nig-gil-ma est vraisemblablement une plante, puisqu'il est dit sortir du sol. Le roi Zi-ud-suddu lui impose le nom de « semence d'humanité ». C'est grâce à cette plante que Zi-ud-suddu, à la fin du récit, obtiendra l'immortalité. Telle est du moins une manière plausible d'expliquer un passage difficile. D'autres comprennent que c'est le roi lui-même qui reçoit pour nom « celui qui sauve la semence d'humanité ». Et il y a d'autres explications encore.

28. Le pays de Dilmun désigne-t-il l'île de Bahrein dans le Golfe Persique? Il en est qui estiment que cela n'est pas certain.

29. Sur le récit de Bérose, cfr *Recueil Edouard Dhorme,* p. 580-583, dont nous empruntons la traduction.

avons une nouvelle preuve de ce fait dans le récit que l'on trouve dans Bérose, prêtre de Marduk à Babylone. Vers 275 avant notre ère, il a composé en langue grecque une œuvre intitulée « Babyloniaca ». Elle ne nous est malheureusement connue que par des extraits recueillis au premier siècle avant J.-C. par Alexandre Polyhistor, historien grec originaire de Milet. Ces extraits furent à leur tour utilisés par Eusèbe de Césarée (267-340 après J.-C.) dans sa « Chronique ». De cette Chronique, on ne possède que quelques passages du texte grec : ils nous furent transmis avec plus ou moins de fidélité par Georges le Syncelle, au début du IX[e] siècle de notre ère. Heureusement, de cette « Chronique » d'Eusèbe on a retrouvé une recension arménienne complète. Comme, pour le récit du déluge, on possède le texte grec, on a l'avantage de pouvoir le contrôler et, au besoin, le rectifier par l'arménien.

Voici donc la traduction du récit de Bérose, transmis par Alexandre Polyhistor, Eusèbe de Césarée et Georges le Syncelle :

« Le même Alexandre (Polyhistor) raconte encore, comme venant de l'Ecriture des Chaldéens [30], ce qui suit : Ardatès [31] étant mort, son fils Xisouthros régna dix-huit sares d'années [32]. Sous son règne, eut lieu le grand cataclysme, dont l'histoire est ainsi racontée : Kronos [33] lui apparut dans un songe et lui dit

---

30. L'introduction au récit est une petite interpolation du Syncelle qui, au début du IX[e] siècle, a exercé son activité littéraire sur la Chronique d'Eusèbe. On notera qu'il est conscient que ce récit vient « de l'Ecriture des Chaldéens ». Il ne le considère donc pas comme dérivé de la Bible.

31. Le nom propre « Ardatès » se lit, d'après l'arménien, « Otiartès ». Cette dernière forme est elle-même une corruption du grec « Opartès », transcription de « Ubara-tutu », lequel apparaît dans l'épopée de Gilgamesh comme le père d'Um-napishtim-ruqu. Ce dernier est en effet appelé dans ce poème : « Homme de Shouripak, fils d'Ubara-tutu ». C'est dire qu'il y a identité entre Zi-ud-sud-du (ou Zi-ud-sud-ra) du récit sumérien, Xisouthros du récit de Bérose et Um-napishtim du récit assyrien. Comme, dans le poème d'E-a et Atra-ḫasis, le héros du déluge apparaissait sous ce nom de « très intelligent » (Atra-ḫasis), on s'était d'abord imaginé que « Xisouthros » n'était autre chose qu'une transcription grecque de « Ḫasis-atra » (inversion d'Atra-ḫasis). La découverte du nom de «Zi-ud-sud-(du) » ou «Zi-ud-sud-(ra) » comme celui du héros sumérien du déluge, a permis de se rendre compte que le « Xisouthros » de Bérose n'est pas autre chose que la transcription grecque de « Zi-ud-sud-ra ». Quant à Um-napishtim-ruqu » dans l'épopée de Gilgamesh, ce nom est tout simplement la traduction en accadien du sumérien « Zi-ud-sud-ra ». Des trois éléments « Zi-ud-sud », le premier (zi) signifie « vie », le second (ud) veut dire « jour, temps » et le troisième (sud) se traduit par « éloigné, lointain, long ». Le sens est donc « long temps de vie ». De même, dans « Um-napishtim-ruqu », « um » signifie « jour, temps », « napishtim » veut dire « vie » et « ruqu » se rend par « éloigné, long ». Notons que Zi-ud-sud-du dans le récit sumérien, Xisouthros dans celui de Bérose et Um-napishtim-ruqu dans l'épopée de Gilgamesh obtiennent tous trois l'immortalité. Il s'agit à vrai dire d'un seul et même personnage que l'on pourrait appeler « Prince de Longue Vie ».

32. On s'étonne de la longévité des patriarches bibliques antédiluviens. Que dire du héros sumérien du déluge qui, selon Bérose, a régné dix-huit sares d'années, c'est-à-dire 18 fois 3.600 ans, ce qui donne un chiffre bien plus impressionnant que les 600 ans de Noé, au moment du déluge?

33. Selon le texte grec, c'est Kronos qui aurait apparu en songe à Xisouthros. C'est donc le dieu Kronos qui jouerait ici le rôle attribué par toute la

qu'au quinzième jour de Daisios (mai-juin) [34] les hommes seraient détruits par un cataclysme. Il ordonnait donc d'enfouir tous les écrits [35], les commencements, les milieux et les fins, de les laisser dans la ville du Soleil, Sippar [36]; puis de construire un bateau et d'y entrer avec les parents et les amis intimes, d'y mettre des nourritures et des boissons, d'y introduire des animaux, oiseaux et quadrupèdes, et, après avoir tout préparé, de naviguer. Que si on lui demande où il veut naviguer, il dira [37] : Vers les dieux pour prier qu'il arrive aux hommes de bonnes choses. Lui donc ne désobéit pas et il construisit un bateau, dont la longueur était de cinq stades et la largeur de deux stades [38], puis il arrangea toutes les choses convenues et il embarqua la femme, les enfants et les amis intimes. Le cataclysme s'étant donc produit et s'étant vite arrêté [39], Xisouthros lâcha quelques-uns des oiseaux. Mais ceux-ci n'ayant trouvé ni nourriture, ni un endroit où se poser, revinrent au vaisseau. Après quelques jours, Xisouthros lâcha de nouveau les oiseaux et ceux-ci revinrent au navire avec les pattes couvertes de boue. Lâchés une troisième fois, ils ne revinrent plus au vaisseau [40]. Xisouthros comprit alors que la terre apparaissait. Ayant donc

---

tradition à Ea (Enki), le dieu de l'océan. Il est difficile de concevoir qu'on ait identifié Ea avec Kronos. Dans l'épopée de Gilgamesh, au récit de l'apothéose d'Um-napishtim, certains lisent Ea là où d'autres comprennent qu'il est question d'Enlil. Faut-il supposer ici une confusion analogue et penser que Bérose, lisant Enlil au lieu d'Ea, avait identifié Enlil avec Kronos?

34. Comme le Sacerdotal, Bérose mentionnait la date exacte à laquelle avait débuté le cataclysme : quinzième jour du mois de Daisios, cinquième mois des Macédoniens, identifié par Josèphe avec le mois de Siwan (mai-juin).

35. Le récit suppose que déjà bien avant le déluge les hommes écrivaient : de là le conseil donné par la divinité d'enfouir tous les écrits concernant le commencement, le milieu et la fin de toutes choses. Cette dernière expression est sans doute une manière d'exprimer le concept de totalité : il faut ensevelir les tablettes d'argile contenant toute l'histoire du passé antédiluvien de l'humanité.

36. Ces tablettes doivent être déposées à Sippar, la ville du soleil. On a « Sisparois » dans le texte grec, mais Sippar dans la recension arménienne. La ville de Sippar, aujourd'hui Abû-Habba, est au nombre des cinq cités antédiluviennes dont il est fait mention dans le récit sumérien du déluge. C'était vraiment la ville du dieu Soleil.

37. Le dieu Kronos suggère à Xisouthros la réponse qu'il doit faire à ceux qui lui demanderont où il veut naviguer. Um-napishtim avait manifesté la même préoccupation. E-a, usant de termes amphibologiques, lui avait suggéré de répondre que la divinité enverrait aux gens de Shouripak du son et du blé (kukku et kibâti), alors que ces mêmes termes voulaient aussi dire « malheur » et « douleur ». Dans l'impossibilité de traduire en grec ce jeu de mots, Bérose se contente de dire que Xisouthros priera les dieux pour qu'il arrive aux hommes de bonnes choses (euxomenon anthrôpois agatha genesthai).

38. La bateau construit par Xisouthros était long de cinq stades et large de deux : le stade mesurant environ 175 mètres, l'arche de Xisouthros aurait eu quelque chose comme 875 mètres de long et 350 mètres de large : ce bateau n'a jamais vogué que sur l'océan de l'imagination. Rappelons que le *Lusitania,* torpillé le 7 mai 1915, avait 228 mètres de long et le *Titanic* qui heurta un iceberg le 14 avril 1912, en avait 271. Le texte arménien dépasse toute mesure, quand il donne au bateau, non pas cinq, mais « quinze » stades.

39. Il est manifeste que Bérose résume parfois très rapidement ses sources : aucune description du déluge, aucun détail sur sa durée, un simple génitif absolu : « genomenou tou kataklusmou kai eutheôs lêxantos » (le cataclysme s'étant produit et s'étant vite arrêté).

40. Il est intéressant de comparer l'envoi des oiseaux tel qu'il est narré dans la Bible, dans l'épopée de Gilgamesh et dans le récit de Bérose : pour le Jahviste, trois lâchers de la colombe à sept jours d'intervalle chaque fois : la première fois, elle revient de suite; la seconde fois, elle rentre le soir avec un

écarté une partie des pièces du vaisseau et ayant vu que le vaisseau s'était échoué sur une montagne, il débarqua avec la femme et la fille et le pilote, puis ayant baisé la terre [41], érigé un autel et sacrifié aux dieux, il devint invisible, avec ceux qui étaient débarqués du vaisseau. Quant à ceux qui étaient restés dans le vaisseau, comme ne revenaient pas ceux qui étaient avec Xisouthros, étant débarqués ils le cherchèrent en l'appelant par son nom. Xisouthros lui-même ne leur apparut plus, mais une voix vint de l'air les avertissant qu'ils devaient être pieux, car c'est à cause de la piété que celui-là était parti pour habiter avec les dieux et que sa femme, sa fille et le pilote avaient participé au même bonheur [42]. Elle leur dit de retourner à Babylone et, comme il leur avait été dit, d'enlever de Sippar les écritures [43], pour les communiquer aux hommes, et que l'endroit où ils se trouvent est le pays d'Arménie. Quand ils eurent entendu ces choses, ils sacrifièrent aux dieux et s'en allèrent à pied à Babylone. De ce vaisseau échoué en Arménie il en resterait encore une partie dans les monts des Kordyènes en Arménie. Certains raclent de l'asphalte du vaisseau et l'emportent, ils s'en servent pour les préservatifs. Quant à ceux-là, étant arrivés à Babylone, ils déterrèrent de Sippar les Ecritures, puis ils fondèrent beaucoup de villes, érigèrent des temples et rebâtirent Babylone [44] ».

---

rameau d'olivier; la troisième fois, elle ne revient plus. Dans le récit assyrien, Um-napishtim lâche d'abord une colombe qui ne trouve pas où se poser et revient, puis une hirondelle qui fait comme la colombe, puis un corbeau qui mange, patauge, croasse et ne revient pas. Dans Bérose, Xisouthros lâche quelques oiseaux. La première fois, ils ne trouvent pas de quoi manger ni où se poser. La seconde fois, ils reviennent avec de la boue aux pattes. La troisième fois, ils ne reviennent plus. Cette comparaison vient confirmer les remarques faites sur l'épisode du corbeau dans le récit jahviste : c'est un doublet à côté du triple envoi de la colombe.

Dans l'épopée de Gilgamesh, il est raconté d'abord comment Um-napishtim ouvre la fenêtre (*nappashu* : lucarne, soupirail) et comment ensuite il lâcha les oiseaux. Selon Bérose, ce n'est qu'après le troisième envoi des oiseaux que Xisouthros se risque à écarter une partie des planches du vaisseau et ce n'est qu'alors qu'il se rend compte que le vaisseau s'est échoué sur une montagne.

41. Bérose est seul à nous avoir conservé ce trait qu'au sortir du vaisseau, Xisouthros baise la terre ou lui rend hommage ou se prosterne sur la terre en l'adorant (proskunêsanta tên gên). On comprend la joie des rescapés quand ils sentent enfin sous leurs pieds « le plancher des vaches ». Par contre, l'érection de l'autel et le sacrifice aux dieux appartiennent aux éléments du récit, tel qu'il nous est connu par les autres versions.

42. A la fin de son récit, Bérose fait mention de l'apothéose de Xisouthros et de sa femme, élément commun à plusieurs récits. La version grecque ajoute au nombre de ceux qui bénéficient de cette faveur la fille du héros et le pilote du navire. Remarquons encore que c'est en raison de leur piété que ces sauvés du déluge sont admis à habiter avec les dieux.

43. De même que Bérose avait parlé des écrits enfouis à Sippar avant le déluge, il fait aussi mention de l'ordre donné d'enlever maintenant ces écrits pour les communiquer aux hommes. On a signalé plus haut que Sippar était une des cinq cités antédiluviennes. On peut penser que la ressemblance entre le nom de cette ville et le mot « sêfer » (livre) en hébreu a pu influencer la tradition qui, du moins selon Bérose, faisait de cette ville le dépôt des écritures antérieures au déluge.

44. La conclusion du récit de Bérose contient plus d'un élément qui lui appartient en propre. Ainsi cette préoccupation de donner Babylone comme terme du voyage aux rescapés qui n'ont pas été enlevés par les dieux. Ainsi aussi certains traits du folklore arménien concernant les restes de l'arche qui subsisteraient encore sur une montagne d'Arménie. Ce dernier détail prouve l'existence d'une tradition littéraire ferme au sujet de l'arrivée de l'arche en Arménie. Dans le récit assyrien, l'arche s'échoue sur le mont Nizir, lequel était situé dans la région entre le Tigre et le Zâb inférieur, ce qui nous rapproche des

Depuis le récit sumérien retrouvé à Nippour jusqu'aux dires du prêtre babylonien Bérose qui écrivait en grec à l'époque d'Alexandre le Grand, en passant par le poème d'E-a et Atra-ḫasis et par l'épopée de Gilgamesh, nous tenons le fil d'une tradition littéraire ininterrompue ; ses derniers échos se feront entendre dans la Chronique d'Eusèbe de Césarée.

On constate sans peine que cette tradition se maintient à travers toute son histoire, quant à ses éléments essentiels ; mais, d'une époque à l'autre, d'une version à l'autre, elle est enjolivée, transformée sur des points de détail par la mythologie, la poésie, le folklore. Les développements successifs à partir de la forme la plus primitive à nous parvenue nous montrent comment les Anciens gardaient une liberté très grande à l'égard de leurs devanciers. « Les progrès du culte, les changements de l'état social et politique, les exigences des religions locales, et surtout le génie de certains esprits poétiques, autant de facteurs qui intervenaient pour empêcher la narration de se figer dans une forme unique et lui permettre de prendre de nouveaux aspects sur les différents points de l'espace et du temps » (Dhorme).

LE RÉCIT DU DÉLUGE PAR ABYDÈNE[45]

Au II[e] siècle de notre ère, Abydène a écrit en un dialecte pseudo-ionien une histoire des Assyriens. Dans cette œuvre, il n'a guère fait autre chose que de mettre en faux ionien les extraits qu'il trouvait dans Alexandre Polyhistor et qui provenaient de Bérose et d'autres écrivains.

Le récit qu'il donne du déluge est un résumé de celui de Bérose. En voici la traduction :

« Après lui d'autres régnèrent et parmi eux Sisithros[46] à qui Kronos prédit qu'au 15 du mois de Daisios surviendraient d'abondantes pluies. Il lui commanda donc de cacher tous les écrits de valeur à Sippar, la ville du soleil. Aussitôt que Sisithros eut exécuté ses commandements, il fit voile pour l'Arménie et tout

---

monts des Kordyènes, à savoir le Kurdistan. C'est là que se trouveraient, selon Bérose, les restes de l'arche. Sur ces débris, certains raclaient l'asphalte et l'emportaient comme préservatifs. Le texte arménien ajoute qu'on se servait de ces morceaux d'asphalte comme d'amulettes pour conjurer certaines maladies. Cette asphalte du navire qui devient un remède rappelle au moins un élément de la tradition : c'est l'asphalte employée par Um-napishtim pour construire l'arche.

La ville de Sippar n'est mentionnée que dans Bérose, mais son dieu, le soleil, joue le rôle d'avertisseur dans le récit assyrien. Et c'est devant Utu, le dieu soleil, que dans le récit sumérien, Zi-ud-sud-du se prosterne, après que la lumière du brave dieu eut pénétré à l'intérieur de l'arche, annonçant la fin du cataclysme.

45. Pour le récit d'Abydène, cfr G. Contenau, *Le déluge babylonien*, p. 103, dont nous utilisons la traduction.

46. Abydène n'a pas réussi partout à résumer correctement le récit de Bérose. Il nomme le héros du déluge, non pas Xisouthros, mais Sisithros. Est-ce souci d'ioniser même les noms propres ?

de suite les pluies envoyées par le dieu se mirent à tomber. Le troisième jour [47], quand la pluie se fut apaisée, il lâcha des oiseaux pour savoir s'ils pouvaient apercevoir une terre émergeant des eaux. Mais les oiseaux ne rencontrèrent qu'une mer sans limite et le manque de terrain où se poser et ils retournèrent vers Sisithros. Ainsi firent d'autres après eux. Mais quand le troisième essai eut réussi, car les oiseaux revinrent avec leurs pattes pleines de boue [48], les dieux retirèrent Sisithros du monde habité par les hommes [49]. Mais le vaisseau fournit aux habitants d'Arménie des amulettes de bois pour les protéger du malheur [50] ».

LE PRISME DE LA COLLECTION WELD-BLUNDELL [51]

Si l'on veut parcourir l'ensemble des documents qui intéressent la tradition littéraire concernant le déluge, il convient de faire mention d'un prisme acquis par un mécène anglais, Weld-Blundell, et publié par Stephan Langdon. Ce document est connu sous son numéro d'inventaire *W.B.444*. Il a pour complément un autre document de la même collection, à savoir la tablette *W.B.62*, publiée elle aussi par Langdon, en 1923.

Rapprochés des fragments de Bérose, ces deux documents permettent d'intéressantes constatations concernant les villes et les personnages dont il est fait mention dans les récits du déluge.

---

47. Bérose n'indiquait pas le temps pendant lequel avait sévi le déluge. Il se contentait de déclarer que le cataclysme s'arrêta vite. Si Abydène est d'accord avec Bérose pour indiquer comme date du début de la catastrophe le 15 du mois de Daisios, il lui assigne comme cause d'abondantes pluies, interprétant sans doute le « kataklusmos » du texte de Bérose, et, selon lui, ces pluies ont duré trois jours seulement, ce qui est substantiellement d'accord avec le « eutheôs lêxantos » de Bérose. Rappelons ici la grande diversité des opinions sur ce point : la durée du cataclysme est de trois jours dans Abydène, six jours et six nuits dans le récit assyrien, sept jours et sept nuits dans le récit sumérien, quarante jours dans le récit du Jahviste et cent cinquante jours dans la narration sacerdotale.

48. L'épisode des oiseaux a retenu plus que tout le reste l'attention d'Abydène, mais il décrit cette scène sans avoir songé à nous dire que Sisithros avait avec lui dans le bateau tous les représentants de l'espèce animale. De plus, pour Abydène, c'est au troisième envoi que les oiseaux revinrent, les pattes pleines de boue, contrairement à Bérose qui attribue cette particularité au second lâcher.

49. Bérose parlait d'une apothéose qui avait été réservée à Xisouthros, à sa femme, à sa fille et au pilote du bateau. Abydène ne s'intéresse qu'au seul Sisithros qui fut, dit-il, retiré du monde habité par les hommes.

50. Le récit de Bérose faisait mention de l'asphalte qu'on allait racler sur les débris de l'arche. Selon la recension arménienne, on se servait de cette asphalte comme d'amulettes pour conjurer certaines maladies. Pour Abydène, le vaisseau fournissait aux habitants d'Arménie des amulettes de bois pour les protéger du malheur.

Dernière remarque : dans le récit d'Abydène comme dans celui de Bérose, Kronos est le dieu sauveur. Ce Kronos n'est guère susceptible de représenter une autre divinité qu'En-lil. Il suivrait de là que dans les deux récits grecs, ce serait En-lil qui jouerait un rôle de protecteur de l'humanité, alors que la tradition ancienne attribuait ce rôle à E-a et prêtait à En-lil des dispositions hostiles aux hommes.

51. Sur les documents *Weld-Blundell*, cfr *Recueil Dhorme*, « L'aurore de l'histoire babylonienne », p. 3-79.

Nous avons noté plus haut que, dans toute la tradition biblique, le déluge marque une coupure très nette dans l'histoire de l'humanité. Il en va de même dans les documents babyloniens, en ce qui concerne non seulement l'humanité, mais plus spécialement la royauté. La coupure est tellement nette que la royauté, après le déluge, a reçu un nouveau commencement : elle a dû à nouveau descendre du ciel. Conception analogue à celle de la Genèse : après la catastrophe, il y a comme une nouvelle création.

Babyloniens et Assyriens étaient profondément convaincus de l'origine divine du pouvoir. Les textes prouvent que même les insignes de l'autorité, le sceptre et le diadème, venaient du ciel. Le mythe d'Etana évoque le temps où « le sceptre, le diadème, la couronne et la verge au-devant d'Anou, dans les cieux étaient placés ». Ce sont les dieux qui font descendre ici-bas les emblèmes de la royauté et le pouvoir qu'ils symbolisent.

Dans la Bible comme en Mésopotamie, on considérait le déluge comme ayant provoqué une destruction totale et radicale. Une telle conception devait éveiller bien des curiosités et l'on devait en venir à se demander ce qu'avait été l'histoire de la royauté avant le déluge. Or, parmi les tables chronologiques portant sur les temps les plus anciens, aucune ne remontait au déluge.

C'est précisément cette lacune que viennent combler les documents de la collection Weld-Blundell, en même temps qu'ils permettent de juger de la valeur des renseignements fournis par les textes de Bérose.

La chronologie antédiluvienne.

Il va de soi que pour la période qui précède le grand déluge comme pour celle qui le suit immédiatement, nous sommes très loin de nous trouver sur le sol ferme de l'histoire. On voulait établir une suite ininterrompue depuis les âges totalement inaccessibles à la science humaine. Les chiffres fabuleux s'accumulaient dans la nuit des origines. On partait du principe de la dégradation des âges. Rien n'empêchait de forger des règnes d'une durée fantastique et de descendre par un *decrescendo* plus ou moins régulier jusqu'à des chiffres raisonnables qui étaient ceux des dynasties historiques. Par une pente assez rapide, on arrivait de l'invraisemblable au vrai, de la légende à l'histoire. L'important était de rattacher la dynastie régnante à la chaîne des dynasties qui l'avaient précédée.

Ce souci de reconstituer la série continue des souverains qui ont occupé le trône à tour de rôle appartient à la psychologie générale. C'était en quelque sorte consacrer la légitimité du monarque régnant que de l'intercaler dans une énumération qui remontait jusqu'à l'époque où la royauté était descendue du ciel.

Mais le déluge avait forcé la royauté à descendre deux fois du ciel. De même qu'en Israël l'arbre généalogique s'étendait d'Adam à Noé, puis de Noé aux générations « après le déluge » (*Genèse,* X, 1, 32), de même en Chaldée le déluge partageait en deux séries les dynasties qui s'étaient transmis l'hégémonie sur les grandes capitales.

Selon le prisme *W.B.444,* la création avait abouti à la constitution de *cinq*

cités antédiluviennes : Eridou, Bad-tibira, Larak, Sippar, Shouripak. Quand pour la première fois la royauté descendit du ciel, elle s'installa à Eridou, la cité du dieu E-a. La dynastie d'Eridou compta deux rois : Alulim qui régna pendant 28.800 ans et Alalgar qui fut roi durant 36.000 ans. La royauté fut donc à Eridou pendant 64.800 ans. L'hégémonie passa ensuite à la ville de Bad-tibira, où régnèrent successivement En-men-lu-anna pendant 43.200 ans, En-men-gal-anna pendant 28.800 ans, le dieu Dumu-zi, le pasteur, pendant 36.000 ans. Ces trois rois régnèrent donc durant 108.000 ans. Après la chute de Bad-tibira, la royauté passa à Larak, où le roi En-zib-zi-anna régna pendant 28.800 ans. La cité de Sippar, la ville du soleil, succéda à Larak. A Sippar fut roi En-men-dur-anna durant 21.000 ans. Enfin la royauté passa à Shouripak, où le roi Ubara-tutu régna 18.600 ans. Le texte résume méthodiquement la situation prédiluvienne : *cinq villes* et *huit rois* qui régnèrent pendant un total de *241.200 ans*. Après cela, vint le déluge.

Si nous examinons la tablette *W.B.62*, cette dernière compte avant le déluge, non pas cinq villes et huit rois, mais *dix rois* et *six villes*. Les six villes sont Shoubarou, Larsa, Bad-tibira, Larak, Sippar et Shouripak. Shoubarou se confondait pratiquement avec Eridou. De même Larsa avait d'étroites relations avec Bad-tibira. Voici maintenant comment la royauté s'est transmise dans ces six villes. A Shoubarou furent rois Alulim durant 67.200 ans et Alalgar pendant 72.000 ans. Les noms des deux rois de Larsa sont mutilés : ils régnèrent, le premier pendant 72.000 ans et le second, durant 21.600 ans. A Bad-tibira, le dieu Dumu-zi, le pasteur, fut roi pendant 28.800 et En-men-lu-anna durant 21.600 ans. A Larak, le règne de Sib-zi-anna fut de 36.000 ans. A Sippar, En-men-dur-anna fut roi pendant 72.000 ans. Enfin à Shouripak, Su-kur-lam, fils d'Ubara-tutu, règne 28.800 ans et Zi-ud-sud-du, fils de Su-kur-lam, règne 36.000 ans. Nous aboutissons cette fois à un total d'années de règne de *456.000 ans*. C'est presque le double du total de *W.B.444*. On se trouve donc en présence de deux systèmes : une chronologie longue et une chronologie courte.

La tradition représentée par Bérose ne mentionne que *trois villes* antédiluviennes : Babylone, Pautibiblia et Larancha, au lieu des cinq de *W.B.444* et des six de *W.B.62*. Disons de suite qu'on a reconnu dans Pautibiblia une corruption de Bad-tibira. Larancha est Larak des deux documents *W.B.* Quant à Babylone, elle a supplanté Eridou-Shoubarou, comme cité primitive et résidence du premier roi : prétention concevable chez les prêtres de Babylone, comme chez Mardouk, fils d'E-a, dieu d'Eridu.

On constate également que Bérose est d'accord avec *W.B.62* pour compter *dix rois*[52] depuis les origines jusqu'au déluge. A ces dix rois il accorde un total d'années de règne de 120 sares (babylonien *shar*), c'est-à-dire *432.000* ans, ce qui rejoint la chronologie longue de *W.B.62*.

A la base des trois nombres obtenus se trouve le système sumérien sexagésimal. Le point de départ est le *shushshu* : il représente 60, l'unité du système. Multiplié par 10, il donne le *nêr* (600) ; élevé au carré, il donne le *shar* (3.600). Elevé au cube, le shushshu donne le *grand shar* : 216.000. Si on multiplie le grand shar par deux, on obtient 432.000, ce qui est exactement le total de Bérose (120 sares = 432.000 ans). Au grand shar, W.B.444 ajoute 6 shar et 6 nêr, c'est-à-dire : 216.000 + 21.600 + 3.600, pour obtenir un total de 241.200 (chronologie courte). Au double grand shar, W.B.62 fait la même addition : 432.000 + 21.600 + 3.600 et arrive au total de 457.200 ans.

Une conclusion s'impose, semble-t-il : les différents calculs ont commencé

52. On peut voir la liste des rois selon Bérose dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum A.T.*, 1926, p. 149-150.

par s'arrêter à une somme totale avant de répartir cette somme entre les différents règnes. Nous sommes donc en présence d'une *chronologie totalement artificielle.*

On sait que la *tradition biblique* sur les dix patriarches antédiluviens présente, elle aussi, une triple chronologie : une moyenne, une longue et une courte. Depuis Adam jusqu'au déluge, il s'est écoulé 1656 ans selon le texte massorétique, 2242 ans selon les Septante et 1307 ans selon le Pentateuque samaritain. Les patriarches antédiluviens sont au nombre de dix, comme dans Bérose et *W.B.62,* alors qu'ils ne sont que neuf, en ajoutant le Noé babylonien, dans *W.B. 444.* La longévité de ces patriarches bibliques n'atteint certes pas les nombres fantastiques attribués aux règnes des rois chaldéens d'avant le déluge. Quoi qu'il en soit, comme celle de ces rois, cette longévité s'expliquerait au mieux par le caractère artificiel d'une chronologie inventée pour une période antérieure aux époques historiques. C'est au reste une conclusion qui s'impose à bien d'autres points de vue.

La chronologie postdiluvienne.

Non seulement la chronologie d'avant le déluge échappe au contrôle de l'histoire, mais *l'époque qui suit immédiatement le cataclysme* se retrouve dans une situation analogue.

Après avoir énoncé le total des cités et des rois antédiluviens, après avoir sommé les années qui se sont écoulées depuis que la royauté est descendue du ciel, le prisme *W.B.444* déclare en termes laconiques : « Le déluge arriva ». L'ère ancienne est close, une ère nouvelle commence. Et par conséquent, dans l'histoire babylonienne comme dans la biblique, il faut que tout recommence. Le texte sumérien de *W.B.444* reprend : « Après que le déluge fut arrivé, la royauté descendit du ciel ». On est ramené au point de départ. C'est l'ère d'après le déluge qui maintenant va commencer. Les rois vont se rapprocher un peu des conditions de l'humanité, tout en restant encore dans le stade mythique.

On constate le même phénomène *pour les personnages bibliques postdiluviens* comparés aux antédiluviens. Tous les patriarches d'avant le déluge ont vécu pendant un nombre d'années supérieur à 777 ans, sauf Hénoch qui fut enlevé à l'âge de 365 ans. Rappelons les chiffres : Adam : 930, Shêt : 912, Enôsh : 905, Qenân : 910, Mahalelêl : 895, Jered : 962, Chanôk (Hénoch) : 365, Methushelach : 969, Lemek : 777, Noé : 950.

Pour les principaux personnages d'après le déluge, leurs années de vie décroissent régulièrement de la manière suivante : Sem : 600, Arphaxad : 438, Selah : 433, Heber : 464, Peleg : 239, Rehu : 239, Serug : 230, Nachor : 148, Terach : 205, Abraham : 175, Sara : 127, Isaac : 180, Jacob : 147, Joseph : 110, Moïse : 120, Josué : 110, Heli : 98.

On notera que, selon *I Samuel,* IV, 15, 18, Héli, à l'âge de 98 ans, était considéré comme un homme âgé. On vérifie ici ce qui a été dit plus haut en parlant des documents *Weld-Blundell* : on est parti du principe de la dégradation des âges. On a imaginé des vies d'une durée extraordinaire pour descendre ensuite par un *decrescendo* plus ou moins régulier jusqu'à des chiffres raisonnables et l'on est arrivé par une pente assez rapide de l'invraisemblable au vrai, de la légende à l'histoire. Mais on remarquera que le *déluge se situe à une période qui n'est pas encore à proprement parler celle de l'histoire.*

Nous venons de le rappeler pour la Bible. Nous allons le voir *pour les dynasties postdiluviennes de Mésopotamie.* Ainsi que s'exprime M. Ed. Dhorme, « le prisme chronologique, tout en nous sortant du déluge, reste confiné dans la légende ». La première dynastie de Kish compte 23 rois qui règnent pendant 24.510 ans : la durée moyenne de chaque règne serait donc de plus de mille ans. La première dynastie d'Erech comprend 12 rois avec un total d'années de règne qui atteint 2.310 ans. La moyenne a singulièrement baissé : moins de 200

ans par règne. Avec la première dynastie d'Ur nous pénétrons sur le terrain de l'histoire. Les quatre règnes de cette dynastie font un total de 177 ou 171 ans : durée moyenne de moins de 45 ans. Nous sommes loin des chiffres fabuleux des premières dynasties de Kish et d'Erech. Comme premier roi de cette dynastie figure Mes-an-ni-pad-da, dont le nom se retrouve sur une tablette de fondation découverte par Léonard Woolley à Tell-el-Obeid. On retombe dans des chiffres légendaires avec la dynastie suivante : celle d'Awan. La deuxième dynastie de Kish contient aussi des invraisemblances.

Bref, ce n'est qu'après bien des hésitations et des reprises de la légende qu'on arrive enfin aux dynasties dont l'histoire nous est connue. Ces constatations suffisent au but que nous poursuivons : nous rendre compte du cadre chronologique dans lequel se place, dans la tradition suméro-accadienne, le grand déluge. Il apparaît nettement qu'il se situe aux époques légendaires, ce qui ne doit pas étonner, ce qui était plutôt à attendre, puisque les plus anciens récits de ce fait sont déjà présentés sous une forme entièrement mythologique et légendaire.

La conclusion qui s'impose nous paraît être la suivante. Quelle que soit la nature du cataclysme qui est à l'origine de la tradition suméro-accadienne, il faut reconnaître qu'on n'en a pas conservé un souvenir exact et précis, en supposant d'ailleurs qu'il s'agisse d'un événement historique unique et parfaitement circonstancié. Car les conclusions de l'archéologie sont plutôt en faveur de plusieurs déluges séparés par des intervalles de temps assez longs.

S'il en est ainsi, tous les récits du déluge représentent une tradition de caractère purement littéraire. Quant à la relation entre cette tradition littéraire et le fait (ou les faits) qui lui a lointainement donné origine, elle se perd dans la nuit des temps et il est pratiquement impossible de la préciser.

Les récits du déluge doivent donc être étudiés au point de vue littéraire et religieux, mais il est à peu près vain de se demander ce que l'on peut en retenir comme « noyau historique », suivant l'expression en faveur chez certains exégètes.

LES DONNÉES ARCHÉOLOGIQUES [53]

La tradition littéraire concernant le déluge invite à admettre une relation réelle entre cette littérature et un fait physique, une inondation, qui un jour, d'une manière plus ou moins proche, se trouva à l'origine de cette littérature.

« Fama crescit eundo », dit-on par manière de proverbe. On pourrait dire de même : « Diluvium crevit eundo ». Il dura peu, déclare Bérose. La pluie dura trois jours, dit Abydène. Six jours et six nuits le déluge se bat comme une armée, dit l'épopée de Gilgamesh. Pendant sept jours et sept nuits le déluge recouvre le pays, affirme le texte sumérien. Selon le Jahviste, il a plu pendant quarante jours et qua-

53. Sur la documentation archéologique concernant le déluge, cfr A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé*, p. 30-37.

rante nuits. Selon le Sacerdotal, les eaux grossirent sur la terre pendant cent cinquante jours.

Toutefois, même en faisant la part très large aux accroissements légendaires apportés au fait primitif, il reste que celui-ci fut d'importance. Il paraît donc plausible d'imaginer qu'on pourrait retrouver des traces de ce cataclysme sur le sol de la Mésopotamie, surtout dans les couches d'alluvions qu'entraînent des masses d'eaux torrentielles.

Il est normal de supposer que ce déluge s'est produit dans une très haute antiquité. Il est certainement antérieur à l'an 2.000 avant notre ère, puisque déjà à cette époque il existait des récits du déluge qui avaient trouvé le temps d'entrer dans un cadre entièrement mythologique. Il est même antérieur à l'an 3.000, date à laquelle remontent les tablettes archaïques découvertes à Tell-Farah.

Les traces alluviales ne pouvaient normalement être découvertes que dans les couches profondes, sous les couches historiques plus récentes. Si donc des fouilleurs descendant profondément dans le sol antique de Mésopotamie y découvraient des couches d'alluvions importantes et sans trace d'activité humaine, ils pouvaient être tentés de déclarer qu'ils avaient trouvé dans ces « couches stériles » des traces du grand déluge.

C'est ce qui arriva non seulement à Léonard Woolley, fouillant à Ur, mais aussi à Stephen Langdon, sur son chantier de Kish. Ils déclarèrent, l'un et l'autre, qu'ils avaient retrouvé les traces et les preuves matérielles « *du* » déluge.

Durant la campagne de fouilles 1928-1929, Woolley annonçait qu'il avait découvert à Ur une couche argileuse dont l'épaisseur variait entre 3,70 m et 2,70 m. L'auteur de la découverte concluait que cette couche alluvionnaire avait été apportée vers le milieu du IV[e] millénaire par une inondation qui était bien « le déluge de l'Histoire et de la légende sumérienne, le déluge sur lequel est fondée l'histoire de Noé [54] ».

A son tour, Stephen Langdon, après divers articles donnés au *Times* et au *Daily Telegraph,* consacrait aux fouilles de Kish, dans l'*Illustrated London News* du 8 février 1930, une étude intitulée : « The Biblical Deluge an ascertained fact ». Un diagramme accompagnant l'article permettait de suivre les traces d'occupation successives laissées par l'homme sur un même point du sol : couche préhistorique, couche de civilisation proto-historique, hiatus occasionné par un déluge, reprise de la civilisation. Langdon n'était pas moins affirmatif que Woolley : « C'est une preuve que toute la cité, à une date aux environs de 3.300 avant J.-C., fut recouverte par un gigantesque déluge ».

Devant les faits apportés par les deux fouilleurs, Ed. Dhorme crut pouvoir écrire : « Il est certain que la date de 3.300 avant J.-C., proposée par Langdon pour le cataclysme, peut s'adapter aux découvertes d'Ur comme à celles de Kish [55]. ».

Et dans son enthousiasme, Sir Charles Marston écrivait sans hésiter : « Les deux savants ont découvert simultanément les dépôts sédimentaires laissés par le déluge [56] ».

54. L. Woolley, *Ur of the Chaldees,* p. 29.
55. *Revue Biblique,* 1930, p. 484; *Recueil Dhorme,* p. 564.
56. Sir Charles Marston, *La Bible a dit vrai,* p. 67.

A vrai dire, « les deux savants » n'étaient nullement autant d'accord que voulait bien le prétendre Sir Ch. Marston. Dès 1930, dans l'*Antiquaries Journal* (X, octobre 1930, p. 340), Woolley contestait les dates de Langdon, affirmait que le dépôt alluvionnaire à Kish n'était certainement pas le même que celui d'Ur et que le « diluvium » d'Ur restait le vrai déluge.

Le directeur des fouilles d'Ur était certes audacieux en déclarant que le vrai déluge était celui dont il avait découvert les traces, mais il n'avait pas tort quand il affirmait que les alluvions retrouvées à Kish étaient à distinguer totalement de celles d'Ur, quant à leurs dates respectives. Il est au reste digne de remarque que Ch. Watelin, directeur des fouilles de Kish, avait adopté une position beaucoup plus réservée que celle de Langdon.

A Ur, le diluvium se localise dans la période proto-historique dite d'Obeid (à situer chronologiquement au IV[e] millénaire). A Kish, le dépôt sédimentaire de 0,30 m. d'épaisseur correspond sans doute à une sérieuse inondation, survenue après trois autres plus faibles, mais cette inondation ne peut pas être le déluge de la tradition littéraire. La raison qu'en donne Watelin est décisive : on sait que Gilgamesh est un lointain descendant du héros du déluge, Um-napishtim-ruqu. Or, on a trouvé, en dessous de la couche alluvionnaire, des empreintes de cylindres représentant Gilgamesh. Ce dernier aurait donc vécu avant le déluge, ce qui est impossible.

En résumé, Woolley et Watelin sont d'accord pour reconnaître que le diluvium d'Ur et celui de Kish attestent des inondations différentes, provoquées par des pluies torrentielles et non par un raz de marée. Si le diluvium d'Ur se place, comme on l'a dit, au IV[e] millénaire, celui de Kish serait à placer vers 2.800.

Sur d'autres chantiers mésopotamiens on a constaté la présence de couches sédimentaires : à Shouripak, à Uruk, à Ninive. Ces couches paraissent correspondre à un dépôt laissé par une crue plus ou moins violente d'un des fleuves mésopotamiens ou des deux à la fois. Mais ces traces correspondent non pas à une seule et même inondation, mais à des cataclysmes différents. On ne peut placer à la même époque le diluvium d'Ur et ceux de Kish, d'Uruk ou de Shouripak.

Ces constatations ont rendu les auteurs prudents. A l'opposé de Woolley et de Langdon, il en est qui ont affirmé que l'archéologie mésopotamienne n'avait fourni aucune trace du déluge de Noé [57].

M. G. Contenau conclut dans les termes suivants la discussion des données archéologiques :

« Il est impossible de voir dans ces découvertes la trace du cataclysme qui détruisit toute vie sur terre, sauf celle du juste qui fut épargné. Il s'agit d'inondations d'importance inégale, et très limitées, car ces traces d'inondation n'ont pas été retrouvées sur d'autres sites un peu éloignés comme Lagash, et même dans le voisinage immédiat d'Ur. Ces dépôts correspondent aux inondations périodiques du Tigre et de l'Euphrate, dont certaines ont été plus fortes, et non à un cataclysme exceptionnel [58] ».

Quant à la relation entre ces inondations et la tradition littéraire du déluge, elle est conçue par M. A. Parrot, chef de la mission archéologique de Mari, de la manière suivante :

57. J. Bright, *The Biblical Archaeologist*, V, 1942, p. 58.
58. G. Contenau, *Le déluge babylonien*, 1952, p. 120.

« L'un de ces cataclysmes s'accompagna de tels ravages et fit une telle impression qu'il devint un des thèmes de la littérature cunéiforme. Ce fut « le » déluge, dont la légende se plut certainement à grossir la violence, les dégâts, alors que l'archéologie indique aussi que toutes les villes n'eurent pas également à en souffrir [59] ».

Avant les fouilles d'Ur et de Kish, des conclusions analogues avaient été proposées par J. G. Frazer sur la base d'une étude des divers récits de déluges à travers le monde et chez les peuples les plus divers :

« Il y a de bonnes raisons de penser qu'un bon nombre et probablement la plupart des traditions de déluges sont simplement des descriptions exagérées d'inondations qui se sont réellement produites, comme le résultat de pluies violentes, de raz de marée ou d'autres causes ». D'une manière plus précise en ce qui concerne la tradition suméro-accadienne et biblique, Frazer écrivait : « On a proposé d'expliquer cette tradition par les inondations auxquelles la basse vallée du Tigre et de l'Euphrate est exposée annuellement à la suite des fortes pluies et de la fonte des neiges dans les montagnes d'Arménie [60]. D'après cette hypothèse, le grand déluge fut provoqué par une chute de pluie et de neige d'une violence inaccoutumée; ce fut seulement un cas extraordinaire d'un phénomène ordinaire et la dévastation qu'il causa dans la vallée s'imprima en traits indélébiles dans la mémoire des survivants et de leurs descendants [61] ».

C'est à la même conception qu'était arrivé aussi, avant Frazer, Leonard W. King :

« Les histoires babylonienne, hébraïque et grecque du déluge se résolvent, non pas en un mythe de la nature, mais en une ancienne légende, qui repose sur un fait historique se situant dans la vallée de l'Euphrate. Il est probable que nous pouvons expliquer d'une manière analogue les récits similaires qui se présentent dans d'autres régions de la terre. Parmi des peuples habitant des régions basses ou bien irriguées, il serait surprenant que nous ne trouvions pas des récits indépendants d'anciens déluges auxquels n'échappèrent que quelques habitants du pays. C'est seulement dans des contrées montagneuses comme la Palestine, où pendant la plus grande partie de l'année l'eau est rare et précieuse, que nous sommes contraints de conclure à un emprunt [62] ».

On le voit : on arrive à un accord impressionnant dans la manière d'expliquer la tradition suméro-accadienne et biblique au sujet du déluge comme une légende populaire qui a, comme point de départ, l'exacerbation d'un phénomène habituel d'inondation dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate. Il est hautement probable que c'est là l'explication la plus plausible.

---

59. A. Parrot, *Déluge et Arche de Noé*, p. 36.
60. Cfr Jastrow, *Hebrew and Babylonian Traditions*, 1914, p. 37 et 322.
61. D. J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, Londres, 1923, p. 140 s.
62. L. W. King, *Legends of Babylon and Egypt in relation to Hebrew Tradition* (The Schweich Lectures 1916), Londres, 1918, p. 100.

LE GENRE LITTERAIRE DES RECITS BIBLIQUES DU DELUGE

L'étude des narrations bibliques et suméro-accadiennes du déluge nous conduit aux conclusions suivantes.

L'*examen du cadre chronologique* dans lequel se situe le déluge, tant dans la tradition suméro-accadienne que dans la tradition biblique, nous a appris que ce fait se place, non dans la lumière de l'histoire, mais dans cette période obscure où se mélangent les faits objectifs et l'interprétation légendaire qu'on en a donnée.

Dans les deux traditions (mésopotamienne et biblique), le déluge a les proportions d'un cataclysme universel, tant au point de vue géographique qu'au point de vue anthropologique. Chez les Suméro-Accadiens, après le déluge, la royauté doit à nouveau descendre du ciel et dans la Bible tout recommence comme après la création. Or, s'il est un point que tous accordent aujourd'hui, c'est que le déluge n'a jamais pu être géographiquement universel et qu'il y a de sérieuses raisons de penser qu'il ne l'a pas été davantage au point de vue de l'humanité. Ce qui revient à dire que les récits du déluge n'appartiennent pas purement et simplement au genre historique.

En ce qui concerne la *tradition littéraire* suméro-accadienne, tous sont d'accord pour reconnaître dans ces récits le souvenir d'un cataclysme réel dont la légende se plut certainement à grossir la violence et les dégâts. Il suffit de comparer entre eux ces divers récits pour constater la liberté avec laquelle leurs auteurs respectifs ont traité les éléments fondamentaux du thème du déluge.

Il paraît donc évident que le fil d'Ariane très ténu qui reliait les récits suméro-accadiens au fait physique d'un déluge s'est rompu dès une très lointaine antiquité, de telle sorte que nous n'avons plus aucun moyen de déterminer en quoi a consisté exactement ce déluge. Les récits mésopotamiens du déluge constituent donc une tradition littéraire de caractère légendaire.

Les conclusions concernant la nature des récits bibliques du déluge dépendront de la nature des relations entre ces récits et la tradition littéraire suméro-accadienne.

Il n'est personne aujourd'hui qui ne reconnaisse *une parenté réelle* entre les deux groupes de narrations. Sans doute, dira-t-on, un certain nombre de ressemblances pourraient s'expliquer par la nature même du sujet traité : l'idée d'un cataclysme par l'eau détruisant l'humanité entraînera nécessairement celle d'une vaste inondation, à laquelle échapperont dans une embarcation quelques individus (hommes et animaux) avertis par révélation du danger qui les menace.

Mais il est d'autres ressemblances dont ne saurait rendre compte la

nature du sujet traité. Nous avons vu comment sous des formes en apparence différentes, le héros du déluge est dans toutes les versions un seul et même personnage : le nom sumérien Zi-ud-sud-du est transcrit en grec Xisouthros, Xisithros et Sisithros (dans Bérose et Abydène) ; Atra-ḫasis (le très intelligent) est une épithète qui désigne aussi le héros du déluge. En accadien on trouve Um-napishtim-ruqu qui est la traduction exacte de Zi-ud-sud-du. Quant à Noé (hébreu Noach) il est bien probable que ce nom exprime la même idée que Zi-ud-sud-du = Um-napishtim-ruqu, c'est-à-dire « temps de vie prolongé ». En éthiopien, la racine « nacha » a conservé entre autres significations celles de : « longum esse, longiorem fieri, in longum se producere vel protrahi ». Noé serait donc un hypocoristique signifiant « le prolongé » (quant aux jours de sa vie).

La région où s'arrête le vaisseau est sensiblement la même dans les deux traditions, dans les montagnes situées au nord de la Babylonie. L'épisode des oiseaux se retrouve (avec quelques variantes accidentelles) dans le récit biblique du Jahviste, dans l'épopée de Gilgamesh, dans Bérose et dans Abydène.

Il faut donc admettre une parenté relativement étroite entre les textes bibliques et les récits babyloniens. *Ce qui ne signifie pas emprunt et dépendance servile* des récits bibliques par rapport aux babyloniens, pas plus d'ailleurs qu'à l'intérieur de la tradition sumérо-accadienne il n'y a dépendance verbale d'un récit relativement aux autres. « Les développements du récit initial montrent comment les Anciens gardaient une liberté très grande à l'égard de leurs devanciers » [63]. Les narrateurs bibliques ont grandement exercé cette liberté et nous aurons à dire comment la force transformante du monothéisme éthique se manifeste d'une manière remarquable dans les récits du déluge.

Mais il faut auparavant nous efforcer de déterminer comment il convient de comprendre la dépendance de la tradition biblique par rapport à la babylonienne. Notons d'abord que l'on conviendra volontiers avec L. W. King qu'un récit du déluge ne peut guère avoir eu sa première origine dans les contrées montagneuses de la Palestine. Nous sommes donc conduits à supposer un emprunt fait à la Babylonie, hypothèse pleinement confirmée par le fait que, comme les récits babyloniens, le récit biblique du Sacerdotal indique les montagnes de Ararat-Urartu comme l'endroit où l'arche s'est arrêtée.

Quand et comment s'est fait cet emprunt? Nous savons par la Bible qu'Abraham était originaire d'Ur en Chaldée (*Gen.*, XI, 31) ; son père et ses ancêtres « y servaient d'autres dieux » (*Josué*, XXIV, 2). Il est permis de croire qu'en quittant son pays pour obéir à l'appel du vrai Dieu, Abraham et les siens gardèrent en leur mémoire les

63. *Recueil Dhorme*, p. 583.

traditions de leurs compatriotes. Si nous plaçons Abraham vers 1700 avant notre ère, à cette époque, depuis de longs siècles circulaient en Basse-Chaldée les récits mythologiques et légendaires du déluge, tant sous forme sumérienne que sous forme accadienne.

C'est là une voie possible par laquelle les traditions babyloniennes du déluge ont pu parvenir à la connaissance des Hébreux, sans parler des contacts qui ont pu s'établir entre la Babylonie et Canaan, soit avant, soit après l'époque d'Abraham. Mais en tout état de cause, la Babylonie n'a pu donner à Israël autre chose que ce qu'elle possédait elle-même : à savoir des récits mythologiques et légendaires concernant le grand cataclysme.

C'est sur ce matériel que s'est exercé *le monothéisme moral d'Israël*. Ce travail de transformation et d'adaptation a été accompli par les narrateurs hébreux, d'abord sans doute oralement, puis par écrit, en usant vis-à-vis du matériel reçu de toute la liberté dont avaient usé avant eux poètes sumériens et accadiens. La meilleure preuve de cette liberté nous est fournie par les deux récits à nous parvenus dans la Genèse, celui du Jahviste et celui du Sacerdotal.

Pour plus d'un motif, nous ne pouvons que nous réjouir de la manière dont a procédé le rédacteur ultime de la Genèse. Comme il l'avait fait pour les récits de création, il a mis ensemble la double tradition qu'il trouvait dans ses deux auteurs au sujet du déluge. Lisant les deux récits à l'état séparé dans les documents jahviste et sacerdotal, il se rendait compte mieux que nous du caractère propre de chacun et des divergences notables de l'un à l'autre. Il n'a pas pu ne pas constater que, de ces deux récits également populaires, aucun ne pouvait prétendre à l'objectivité stricte, aucun ne permettait de déceler le « noyau historique » nettement circonscrit qui était à l'origine de la très vieille tradition littéraire, librement traitée d'une part par le Jahviste, de l'autre par le Sacerdotal.

L'ultime rédacteur de la Genèse a fait œuvre d'écrivain consciencieux en nous livrant ces deux récits et en nous fournissant la possibilité de les apprécier équitablement, en faisant à leur sujet les réflexions auxquelles nous consacrons ces pages.

Il en va des récits du déluge comme de ceux de la création. Personne n'a assisté à l'origine de l'univers et du premier couple humain. Mais les deux récits de création qui se lisent dans la Genèse sont des efforts pour se représenter d'une certaine manière cette origine. De même, les deux récits du déluge sont des efforts de l'imagination pour se représenter cette catastrophe cosmique selon un mode correspondant à l'idée qu'on se faisait de la création. C'est précisément la conception géocentrique de la création qui a conduit les hagiographes de l'Ancien et du Nouveau Testament à imaginer le déluge à la manière d'une destruction totale de l'ancien monde et comme un

cataclysme universel, non seulement géographiquement, mais encore anthropologiquement.

La place plus modeste que la science assigne aujourd'hui à notre terre dans le vaste univers, une connaissance plus exacte de notre globe ont fait rejeter unanimement l'universalité géographique du déluge et l'Eglise n'a jamais désapprouvé les auteurs qui le restreignent à une partie seulement de l'humanité.

Ce qui revient à dire que l'exégèse catholique, tout en maintenant la réalité d'un cataclysme dont elle s'efforce de rejoindre les justes proportions, reconnaît d'autre part le caractère populaire des dimensions attribuées à l'événement dans les deux récits bibliques.

« Diluvium crevit eundo », disions-nous plus haut. S'il s'agit de la durée du déluge, nous la voyons passer de trois jours à cent cinquante. S'il est question des dimensions de l'arche, ce qui n'était d'abord qu'une sorte de « guffah » ronde, aussi longue que large, devient dans le récit sacerdotal un respectable navire de 156 mètres de long, 26 de large et 15,50 de haut. Nous ne parlons plus des dimensions fantastiques qui apparaissent dans Bérose. S'il s'agit de la hauteur atteinte par les eaux, le Sacerdotal remporte la palme en affirmant que les eaux dépassaient de quinze coudées les plus hautes montagnes.

Acceptons donc la conclusion qui s'impose avec une évidence à laquelle nous ne pouvons nous soustraire : pas plus que la science moderne, l'exégèse actuelle n'est à même de déterminer avec précision en quoi a consisté le fait physique et historique du déluge. Les deux récits que nous a conservés la Genèse sont en effet des narrations populaires qui n'ont gardé qu'une relation très lointaine avec ce fait primitif.

LA VALEUR RELIGIEUSE DES RECITS BIBLIQUES DU DELUGE

Puisque les quatre chapitres qui nous ont gardé les récits hébreux du déluge sont entrés dans le texte inspiré de la Sainte Ecriture, il reste à nous demander quel est l'enseignement religieux qui se dégage, non pas du fait historique du déluge, impossible à préciser, mais bien des récits bibliques de cet événement.

Rappelons tout d'abord l'importance qu'une tradition plusieurs fois millénaire accordait en Orient aux narrations relatives au déluge. On comprendra par là la place très large que le rédacteur de la Genèse a faite à ces récits : ils constituent en étendue près du tiers de toute la préhistoire biblique, de la création à Abraham.

Rappelons ensuite qu'en raison des proportions formidables que ces récits donnaient au déluge, ce cataclysme apparaissait dans l'imagination des anciens comme la destruction de la première œuvre

créatrice. Il rendait nécessaire pour ainsi dire un nouveau travail d'organisation de l'univers. Les narrations génésiaques, en particulier celle du Sacerdotal, nous présentent le Dieu d'Israël triomphant deux fois des eaux du grand « tehôm » primordial : une première fois, quand il crée ; une seconde fois, quand il fait sortir la terre des eaux du déluge.

Considérons d'autre part la crainte que devaient éprouver les Hébreux au milieu de l'univers tel qu'ils le concevaient : ils devaient se sentir menacés par les eaux de toutes parts : sur leur tête, l'océan céleste ; autour d'eux, l'océan terrestre ; sous leurs pieds, l'océan subterrestre.

Si Dieu avait vaincu tous ces monstres des eaux au jour de la création, il leur avait lâché les rênes, enlevé la muselière durant la sinistre période du déluge. Sans doute il les avait ensuite fait rentrer dans l'ordre et la soumission. Mais ne devait-on pas toujours vivre dans la crainte d'un retour offensif des eaux diluviennes ?

Heureusement non, répondaient unanimement le Jahviste et le Sacerdotal. Nous avons vu dans la conclusion du récit jahviste comment l'auteur entendait exprimer par une quadruple opposition de contraires que désormais le cours de la nature serait stable et invariable et qu'il ne serait jamais plus troublé par un nouveau déluge. Dans la conclusion du récit sacerdotal, Dieu fait à ce sujet une alliance avec tous les êtres vivants. Il répète qu'il n'y aura jamais plus de déluge pour ravager la terre et comme signe de l'alliance accordée par lui, il met son arc dans la nuée. Ce solennel engagement a trouvé un écho dans Isaïe, LIV, 9, où nous lisons : « Comme j'ai juré que le déluge de Noé ne se répandrait plus sur la terre, de même je jure de ne plus m'irriter contre toi et de ne plus te menacer ».

Nous répétons (car cette conclusion nous paraît d'une souveraine importance) que pour les deux narrateurs, pour le rédacteur et les lecteurs, cet engagement constituait l'élément essentiel dans les récits bibliques, une note originale et caractéristique de ces narrations, par opposition à la tradition suméro-accadienne.

Nous avons dit, dès le début de notre étude, que les récits bibliques de la création et du déluge ont entre eux d'étroites affinités : à vrai dire, pour les Hébreux, ce qui importait, ce n'était pas que le déluge ait eu lieu, *mais c'était qu'il n'y aurait jamais plus de déluge*. C'est grâce à cette assurance venant de leur Dieu que l'œuvre de la création était désormais stabilisée et resterait une œuvre stable. Ce n'était que grâce à cette promesse divine que la création acquérait enfin ce caractère d'une œuvre faite par un Dieu bon et qui aime son peuple. Désormais l'on pouvait dire que Dieu donnait la terre aux hommes pour qu'ils l'habitassent en sécurité, sans avoir à redouter encore l'épouvantable catastrophe dont le souvenir restait gravé dans l'imagination des anciens.

Les considérations que nous avons proposées dans une étude antérieure sur les récits de création expliquent en même temps la présence dans la Bible des narrations du déluge. Cette double série constituait un bloc dans la pensée des Hébreux, de telle manière que la première série entraînait la seconde. De cette double série se dégageait la leçon émouvante adressée à la Nouvelle Jérusalem en Isaïe LIV, 8 : « Dans un débordement de colère, je t'ai caché un moment mon visage, mais avec un amour éternel j'ai pitié de toi, dit ton Rédempteur, Jahvé ».

Que dans un débordement de colère Dieu ait caché son visage à l'œuvre sortie de ses mains, c'était là ce qu'il fallait expliquer. Ce thème de la destruction totale avait été imposé aux narrateurs hébreux et bibliques par la tradition suméro-accadienne. Les auteurs jahviste et sacerdotal l'acceptèrent sans discussion, puisqu'aussi bien elle répondait aux conceptions qu'ils se faisaient de la création et du déluge.

D'autre part, la conception de la transcendance divine chez les hagiographes était telle qu'ils admettaient parfaitement que Dieu était libre de faire de ses créatures et de l'ensemble de sa création ce qui lui semblait bon : lui seul était juge, l'homme n'avait qu'à s'incliner devant les jugements divins, même s'il était incapable de les comprendre.

Toutefois, à la différence de ce que l'on trouve dans les récits suméro-accadiens, le monothéisme éthique a agi sur les vieux thèmes orientaux avec toute sa force de transformation. De l'étude des divers textes [64] relatifs au déluge, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, se dégage l'interprétation suivante : Dieu, dans un juste châtiment, a puni les impies, mais il a délivré de l'épreuve les hommes pieux. Le juste Noé, trouvé sans reproche, a été, par la Sagesse divine, protégé au milieu des plus graves dangers et il est devenu la souche d'une humanité nouvelle qui ne reverra plus le déluge.

C'est par cet enseignement éthico-religieux que les récits bibliques se séparent d'une manière radicale de la légende suméro-accadienne, malgré les ressemblances indéniables que nous avons signalées en bien des points. Dans cette légende mythologique, c'est la colère des dieux qui décrète d'anéantir le genre humain en le noyant. La raison de cette décision? Dans la légende d'E-a et Atra-ḫasis, nous apprenons que les hommes, s'étant multipliés, le dieu En-lil est dérangé par leurs rassemblements : le bruit qu'ils font est devenu excessif, leur tumulte empêche les dieux de dormir. Dans d'autres récits, on ne donne aucun motif. Malgré l'obligation où il se trouve de garder le secret sur les délibérations des dieux, le dieu E-a révèle à son favori, appelé suivant les versions Zi-ud-sud-du, Um-napishtim-ruqu,

64. Cfr le livre de la *Sagesse,* X, 4; XIV, 1-7; *Ecclésiastique,* XLIV, 17-19.

Atar-ḫasis, Xisouthros, Sisithros, la décision prise et lui conseille de construire un vaisseau. Ce favori d'E-a est donc sauvé, ce que les autres dieux acceptent à contre-cœur : ce n'est qu'au prix d'un sacrifice que le rescapé parvient à modifier leurs sentiments à son égard. Rappelons ici l'attitude de ces divinités suméro-accadiennes qui prennent peur devant le déluge qu'elles ont elles-mêmes décidé, se réfugient au ciel d'Anou, où elles se couchent « comme des chiens » ; dès qu'elles ont respiré l'odeur du sacrifice, elles se rassemblent « comme des mouches » au-dessus du sacrificateur, non sans se disputer entre elles, à l'instar des dieux et des déesses homériques.

En opposition totale avec ces conceptions, les récits bibliques sont construits au point de vue du plus pur monothéisme éthique. Pourquoi Dieu a-t-il décidé le déluge? Selon le Jahviste, il a vu que la malice des hommes était grande et qu'ils ne formaient en tout temps que de mauvaises pensées dans leur cœur, au point que Jahvé se repentit d'avoir fait l'homme et il s'affligea dans son cœur. Selon le Sacerdotal, la terre se corrompit devant Elohim, la terre se remplit de violence ; toutes les créatures avaient perverti leur voie sur la terre.

Pourquoi Dieu a-t-il sauvé Noé? Selon le Jahviste, parce que Jahvé l'a trouvé seul juste parmi ceux de sa génération. Selon le Sacerdotal, parce que Noé était un homme juste, intègre parmi ceux de sa génération.

Les hagiographes se sont donc servis des récits du déluge pour inculquer un enseignement impressionnant sur le Dieu d'Israël qui est à la fois justice et amour. C'est ce contenu moral et religieux que le rédacteur de la Genèse a voulu mettre en relief.

Rien ne pouvait mieux servir la cause de la vérité que la découverte des récits suméro-accadiens du déluge. En raison même de l'étroite relation existant entre eux et les récits bibliques du même événement, ils ont singulièrement aidé l'exégèse catholique à déterminer infiniment mieux que cela n'avait été possible auparavant, le genre littéraire des récits bibliques parallèles. On a pu ainsi assigner à ces derniers la place qu'ils occupent dans le développement d'un thème littéraire unique, lequel s'est maintenu avec un remarquable succès à travers plusieurs millénaires.

En raison même de l'identité du thème développé, nulle découverte n'était plus capable de révéler la force transformante du monothéisme éthique d'Israël, lequel a réussi, du point de vue religieux, à modifier de fond en comble la vieille légende suméro-accadienne que racontaient, au pays des Chaldéens, les ancêtres et contemporains d'Abraham.

Concernant l'enseignement religieux dégagé des récits bibliques du déluge, il faut enregistrer les réactions de la pensée chrétienne primitive, telle qu'elle se révèle à nous dans les écrits du Nouveau Testament.

L'auteur de la seconde Epître de Pierre — nous l'avons noté déjà — distinguait dans l'histoire du monde créé par Dieu trois périodes qui divisaient adéquatement toute la durée de cette histoire : un premier monde avait été extrait des eaux de l'océan primordial, mais il était rentré dans ces eaux, aux jours du grand déluge universel; lui avait fait suite notre monde actuel, lequel est destiné, au moment de la Parousie du Seigneur, à périr par le feu; ensuite viendra le monde futur définitif.

De par la volonté divine, le déluge ne se reproduira plus jamais. Toutefois les récits génésiaques de ce cataclysme gardent valeur de préfiguration relativement à la fin du monde actuel, surtout si l'on y joint la narration de la ruine de Sodome et Gomorrhe, comme le faisait Jésus dans ses prédications. La ruine de la Pentapole par le feu inculquait, au jugement de la pensée chrétienne primitive, la nature du désastre qui marquerait la fin du monde et les récits du déluge insinuaient quelle en serait l'universalité.

Car, à l'époque du Nouveau Testament, ainsi qu'en fait foi la seconde Epître de Pierre, on interprétait la narration biblique du déluge comme celle d'un désastre absolument universel. A la terre et au ciel d'avant le déluge avaient succédé la terre et le ciel de maintenant. Seul Noé et les sept membres de sa famille avaient échappé : en tout, huit rescapés, ni plus ni moins.

Un cataclysme à ce point universel posait devant la pensée chrétienne un problème qui n'avait pas préoccupé l'Ancien Testament : celui du sort éternel de ceux qui avaient péri dans les eaux diluviennes. On ne manqua pas d'affirmer que Dieu avait usé d'une longue patience et qu'il n'avait frappé qu'après avoir multiplié les avertissements : Noé prêcha pendant longtemps la nécessité d'une conversion.

Il y a mieux : alors que la théologie juive refusait aux victimes du déluge toute participation au salut messianique, la pensée chrétienne primitive n'a pas hésité à étendre à ces âmes le bienfait de la rédemption [65]. Après la mort du Sauveur et avant sa résurrection, l'âme du Christ est allée vers ces âmes qui étaient en prison, comme dit l'épître de Pierre. Et qu'a-t-elle fait là? Elle a prêché, comme avait autrefois prêché Noé. La pensée chrétienne primitive s'imaginait-elle qu'une dernière chance de salut était offerte à ces âmes qui avaient été incrédules à la prédication de Noé, si elles voulaient croire à la prédication du Christ? On interprète ordinairement ce passage comme signifiant que l'âme du Christ vint annoncer le salut à celles qui, au dernier instant, s'étaient repenties et avaient expié.

Non seulement la parénèse chrétienne développa la typologie du

65. Cfr Meinertz et Vrede, *Die Katholischen Briefe,* Bonn, 1932, p. 107-110. Sur la descente du Christ aux Enfers, voir aussi l'article de J. Chaîne dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. II, col. 418-426.

déluge, figure du baptême, mais de ces récits concernant le monde ancien détruit par les eaux diluviennes, elle tira des leçons pour exhorter à une grande vigilance les fidèles qui attendaient, avec la Parousie, la fin du monde actuel. L'auteur de la seconde Epître de Pierre en déduisit un argument pour confondre les moqueurs qui, las d'attendre la Parousie, prétendaient qu'il n'y avait jamais eu dans le passé aucun changement et qu'il n'y en aurait jamais dans l'avenir.

G. LAMBERT, S. J.

P.S. — En avril 1955, le bulletin édité par la société orientaliste « Ex Oriente Lux » sous le titre « Phoenix » annonçait qu'à proximité de la Mégiddo biblique en Palestine, un berger avait découvert un fragment de tablette cunéiforme. Ce serait une partie de la huitième tablette de l'épopée de Gilgamesh : dans les 19 lignes du recto, Enkidu fait part à son ami Gilgamesh d'un songe dans lequel il a vu une apparition étrange. Les 21 lignes du verso décrivent Gilgamesh pleurant la mort d'Enkidu.

On sait qu'à Mégiddo des fouilles furent entreprises de 1926 à 1938 par l'Institut Oriental de l'Université de Chicago. C'est sur les décombres entassés par l'exploration américaine que la tablette aurait été retrouvée.

Le journal anglais « The Times » du 3 mars 1955, p. 7, déclarait que des experts du département des antiquités en Israël avaient examiné la trouvaille, en consultation avec le Professeur Goetze de l'Université de Yale. La tablette daterait du deuxième millénaire avant J.-C.

Si la pièce est authentique et si la date est exacte, cette découverte permettra de tirer des conclusions intéressantes. A Tell-el-Amarna, en Egypte, on a retrouvé des fragments de trois ou quatre grandes tablettes provenant de la Babylonie et portant des poèmes en accadien : mythe d'Adapa, mythe de Nergal et d'Ereshkigal. On a observé que sur ces textes le scribe égyptien a indiqué la division des mots au moyen de points tracés à l'encre rouge et à l'encre noire. Ces poèmes servaient donc pour l'étude en Egypte de la langue babylonienne.

Dans un cours polycopié sur la Genèse, nous écrivions, il y a une vingtaine d'années : « Qui dira que nous faisons une hypothèse en l'air, si nous concluons que les scribes cananéens d'Ascalon, de Lachish, de Jérusalem, de Mégiddo ont dû se livrer à des exercices identiques pour acquérir la connaissance de la langue babylonienne et de l'écriture cunéiforme? A l'instar de leurs collègues de Ḫut-Aten, aujourd'hui Amarna, ils ont eu à leur disposition des textes tels que le mythe d'Adapa, la descente d'Ishtar aux enfers, Nergal et Ereshkigal, l'épopée de Gilgamesh avec l'histoire du déluge, l'Enuma elish... ».

La récente découverte de Mégiddo semble bien devoir confirmer notre hypothèse et indique en même temps comment la littérature suméro-accadienne relative au déluge a pu pénétrer en Canaan d'abord, pour influencer ensuite la littérature hébraïque.

G. L.

Histoire et tradition pastorales

Dans la classification des sciences ecclésiastiques la pastorale conquiert de nos jours sa place distincte. Elle quitte le ton de parénèse des « mementos, manna, thesaurus vitae sacerdotalis », ou l'accent empirique des « traités du ministère ecclésiastique », pour devenir une science et une sagesse, une technique et un art, l'*ars artium* de la *cura animarum* [1]. En son triple domaine liturgique, catéchétique et hodégétique, elle peut tirer grand parti des sciences humaines, sociologie et psychologie, mais elle est avant tout une science sacrée. Comme la théologie dogmatique, elle repose sur le donné révélé ; comme la théologie morale et canonique, elle relève des sciences pratiques ; comme la théologie ascétique, elle vise à la perfection des âmes et des institutions ; comme la théologie positive, elle suppose de fortes études historiques. En elle, toutes ces disciplines s'enclenchent et s'enchevêtrent en un système d'unité diversifiée qui a sa solidité, sa vitalité et son efficacité, cherchées, contrôlées et sans cesse renouvelées. Ce beau travail s'instaure aux sources de la révélation, à la tradition vivante de l'Eglise dans son œuvre d'*aedificatio Corporis Christi.*

Or, la Tradition, on le sait, comporte deux éléments essentiels : vérité et vie, être et action, germe et croissance, fondation et construction, des mœurs et des lois, un idéal et des adaptations. La mission pastorale de l'Eglise s'incarne, elle aussi, dans une histoire complexe d'institutions et d'idées, d'hommes et de faits, de progrès et de regrès en alternance continuelle. C'est cette interférence qu'à propos d'institutions paroissiales, nous voudrions mettre en relief pour voir comment l'Eglise se révèle elle-même dans son œuvre pastorale. Nous verrons que, maîtresse de vie, l'histoire narrative jette sur ce champ de la Tradition ses lumières de réalisme et de vitalisme et qu'en retour, la Tradition donne à l'histoire génétique le sens de ses profondeurs divines.

Dans l'évolution même de la vie de l'Eglise, l'histoire recueille un certain nombre d'expériences pastorales, elle cherche à discerner les causes et les enchaînements des œuvres et des faits, elle observe les hommes et leurs milieux, elle saisit les idées-forces qui les travaillent,

---

1. A vrai dire, la théologie pastorale en est encore à ses débuts. Elle est confondue avec les cours de morale, de prédication, de liturgie, etc. Elle obtient difficilement droit de cité dans les universités et à titre de discipline secondaire. On n'en saisit pas encore nettement l'objet formel, la méthode et l'importance. En certains centres, un excellent et solide travail se poursuit depuis plusieurs années : à l'Université de Fribourg, à l'*Oesterreichischen Seelsorge Institut* de Vienne, à l'*Institut catéchétique* de Paris, au *Didascaleion* de Milan, au *Centre International d'Etude de la Formation Religieuse* à Bruxelles.

elle note les différents courants de piété collective ou de coutumes persistantes. Dans la pâte humaine, toujours si difficile à faire lever, elle suit la lente pénétration du levain évangélique. Par cette connaissance des hommes, des milieux, des aspirations, des essais, des réussites et des échecs, l'histoire peut donner à la théologie pastorale une triple valeur d'objectivité humaine, de complexité temporelle et de relativisme terrestre.

*
* *

La véritable *aedificatio Corporis Christi* se réalise d'abord dans le secret des grands cœurs. Seuls, les saints qui ont compris intégralement le mandat évangélique peuvent en discerner les voies de réalisation. Comme toute société d'ici-bas, l'Eglise vit surtout par ses élites ; elles sont le sel de la terre qui empêche la corruption humaine et rend saveur aux choses divines. Ces hommes providentiels sont à leur rang et en leur temps les meneurs et les guides. L'Eglise a en eux ses Pasteurs comme en d'autres elles a ses Docteurs. L'histoire se doit de reconnaître leur charisme, leur message, leur leçon et leur destinée. Sous les traits communs de zèle, de dévoûment, d'esprit de sacrifice, ils offrent une extrême variété d'action et d'influence. En saint Jean-Marie Vianney, par exemple, le saint curé apparaît en son éminente vertu comme un modèle plutôt que comme un initiateur. C'est une incarnation d'idéal sacerdotal qui parle aux âmes plus qu'elle ne suscite des formes d'action déterminée. [2]

2. Que le lecteur ne se méprenne pas sur notre pensée. Ce cas du saint curé d'Ars est extrêmement intéressant à étudier dans l'histoire de la tradition pastorale. Il est de mode aujourd'hui de dénigrer son action pastorale et de répéter à la légère que ses procédés ne réussiraient plus au temps du cinéma, de la radio et de la télévision, en un monde paganisé et industrialisé. C'est mal poser le problème et se faire de la pastorale une idée incomplète. Tout d'abord les faits sont là, qui parlent d'eux-mêmes. Quand en 1818, J. M. Vianney arrive à Ars, la paroisse est « un pays de mission » et l'église « une baraque inhabitée ». « C'est une paroisse où il n'y a pas beaucoup d'amour de Dieu, vous en mettrez », lui a dit M. Courbon en lui donnant sa feuille de pouvoirs. Et vingt ans après, « Ars n'est plus Ars ». De plus, si la véritable *cura animarum* consiste à prendre des contacts avec les âmes et leurs milieux de vie, à faire œuvre d'avenir, quel est le prêtre qui ait eu des contacts plus nombreux, plus intimes, plus vitaux, plus efficaces que notre saint pasteur? Quel est le prêtre qui ait été, pendant quarante ans, consulté et suivi par plus d'âmes en détresse, qui ait mieux discerné et orienté des vocations et des fondations, qui ait, de son confessionnal, de sa chaire et de son autel, exercé une œuvre pastorale de plus large envergure et de plus longue portée au cœur des masses? Quel est l'homme providentiel qui ait suscité chez ses confrères de tous temps et de tous lieux un tel élan de sainteté sacerdotale? La Providence aime parfois le paradoxe. Elle a donné à l'Eglise comme type de la Contre-Révolution incarnée un mendiant, Benoît Joseph Labre; aux admirables fraternités des petits frères et des petites sœurs de Jésus, elle a donné pour fondateur et pour frère universel un ermite, Charles de Foucauld. Pour remédier aux plaies de l'apostolat moderne, l'activisme et l'obsession du temporel, elle a donné aux pasteurs un curé de village,

Tantôt, c'est une rencontre providentielle d'hommes apostoliques que le temps et les circonstances mettent à la même école de sainteté. Tel saint Charles Borromée et sa lignée épiscopale, en France et en Italie. Elle s'origine très nettement aux vertus et aux méthodes de Matteo Giberti et de Barthélemy des Martyrs et voilà les chefs de file de la réforme tridentine.

Après eux vient avec un moindre éclat une *turba magna* de grandes âmes sacerdotales, de pasteurs dont le nom est attaché à certaines fondations rénovatrices : César de Bus et Jean-Baptiste Romillon et l'Oratoire de Provence, M. de Bérulle et M. de Condren et l'Oratoire de Paris, saint Jean Eudes et l'Oratoire de Caen, B. Bardon de Brun et les prêtres de Saint-Martial à Limoges, J. de la Cropte de Chantérac et les prêtres de Saint-Charles à Périgueux, C. Godefroy, P. Crestey, J. Dubois, A. Paté, toute une pléiade de saints curés qui furent réellement de grands pasteurs d'âmes [3].

Parfois, leur charisme est éveillé par un renouveau théologique : ainsi, en Allemagne, au XIX[e] siècle l'œuvre pastorale d'un J. B. Hersch, d'un A. Graf, d'un J. Amberger, suit les découvertes de Scheeben, de Möhler, de Sailer, de Franzelin.

D'autres biographies enfin ne présenteront peut-être qu'un intérêt collectif, de communautés en voie d'organisation ou aux prises avec des difficultés exceptionnelles. Il ne faut pas négliger ces cas curieux. Au temps de la Ligue, ce sera le curé de Saint-Eustache à Paris, surnommé le pape des halles, René Benoist; au temps de la Révolution ce sera le prêtre pacificateur, M. Emery; le XVII[e] siècle voit le grand effort de M. Bourdoise et de Barthélemy Holzhauser pour rétablir la vie commune dans le clergé des paroisses; le XIX[e], les multiples tentatives de restaurations presbytérales.

En évoquant l'œuvre de ces hommes providentiels, on se gardera d'homologuer dans la pastorale toutes leurs initiatives et toutes leurs méthodes. Chez les plus saints, il faut faire un départ entre le charisme personnel et la grâce d'état commune, entre ce qui tient au caractère humain de chacun et la vertu divine qui l'anime. On perd enfin aujourd'hui l'illusion que les saints soient des hommes de relations toujours faciles et d'humeur toujours commode. Dès qu'ils agissent en pasteurs,

---

Jean-Marie Vianney. Elle montre ainsi clairement que le véritable curé-missionnaire, ce n'est pas celui qui a les antennes sociologiques les plus étendues; c'est l'homme de Dieu qui, par les voies authentiques et irremplaçables de la pauvreté, de la prière et de la pénitence, sait attirer à lui les foules humaines, dans le modeste foyer d'une paroisse surnaturellement vivante. Elle montre que pour être instrument d'apostolat, l'action doit être action de Dieu. « J'ai vu Dieu dans un homme », disait à son retour d'Ars un incroyant. Voilà bien la figure très originale, très personnelle et très attirante de J. M. Vianney dans l'histoire de la pastorale.

3. J. Grandet (Letourneau), *Les saints prêtres français du XVII[e] siècle*, Paris, 1898; J. Grandet (Blouet), *La vie de messire Pierre Crestey*, Paris, 1897.

c'est-à-dire en chefs, à plus forte raison en réformateurs, ils bousculent la routine humaine et, à tort ou à raison, ils heurtent les volontés. Ils ne le font pas toujours avec la même grâce. Saint Pierre Damien ressemble plus à saint Jérôme qu'à saint François de Sales. Les scrupules et les minuties de saint Charles Borromée étaient importunes à plus d'un de ses familiers. Les excentricités de M. Bourdoise ou de M. Olier ne sont pas des traits du bon pasteur. Chez saint J. M. Vianney et chez saint Jean Bosco, il y a lieu de distinguer — *sit venia verbo* — le confesseur ordinaire et le confesseur extraordinaire, liseur de consciences ou prophète de destinées. Tel peut être excellent éclaireur qui n'est qu'un piètre réalisateur; tel peut déborder de zèle, de générosité et de savoir-faire et cependant n'avoir aucun sens pastoral proprement dit. L'Eglise a canonisé le pape saint Célestin V pour avoir reconnu, dans sa grande humilité, qu'il n'était pas à la hauteur de sa tâche. L'histoire peut de même faire la distinction entre prêtres ou évêques excellents et vrais pasteurs.

*
* *

Il est bon aussi de préciser ces notations biographiques ou hagiographiques par l'étude des lieux de rencontre entre ces pasteurs et leurs troupeaux. La géographie humaine est considérée aujourd'hui comme l'introduction nécessaire à l'histoire nationale d'un pays. La géographie ecclésiastique, avec ses départements ethnographiques, démographiques, éclaire également le champ de l'investigation pastorale. Au point de vue religieux comme au point de vue social, économique ou politique, les nations ne sont pas contemporaines : les unes sont en avance, les autres en retard, d'autres en régression. Le développement des églises particulières ne suit pas un mouvement uniforme. Cette variété de croissance est à retenir. Elle tient parfois aux seules conditions physiques d'une contrée. Certaines régions montagneuses ou insulaires offrent dans leur configuration naturelle d'immenses obstacles à une organisation stable et prospère de la *cura animarum*. Certains cadres de l'action pastorale peuvent être complètement transformés d'un pays à l'autre ou d'une époque à l'autre. Une histoire sérieusement faite empêchera toute généralisation hâtive.

La sémantique ecclésiastique apportera parfois sa lumière bien instructive pour l'histoire pastorale. Prenons, par exemple, les trois mots, titre, église, paroisse; ils évoquent des plans tout différents d'institutions pastorales, dans l'antiquité, au moyen âge ou de nos jours. On sait comment le mot « titre » désigna aux origines les postes de secours desservis par certains membres du presbyterium de l'Eglise de Rome. Le langage courant entendit encore les propriétaires de ces lieux de culte ou les martyrs qu'on y vénéra. Après la paix constantinienne,

les églises elles-mêmes reçurent le nom de « titulus ». De l'affectation des clercs qui y étaient attachés, on passa à la fonction qu'ils remplissaient, puis aux moyens de subsistance qui devaient leur être assurés. Cet aspect finit par prévaloir et l'on en vint à parler de *titulus patrimonii*. Le Concile de Trente rectifia les abus des ordinations vagues mais ne rétablit pas la discipline de Chalcédoine et la confusion des idées demeura telle qu'on appelle évêques titulaires ceux qui ne rejoignent jamais leur siège cathédral.

On peut constater une différenciation semblable dans le sens du mot « Eglise ». De l'acception scripturaire d'assemblée du peuple de Dieu à celle de communauté convoquée de la grande famille chrétienne s'étage toute une série d'églises mineures, paroissiales ou collégiales — ou d'églises majeures, cathédrales, métropolitaines, primatiales et patriarcales.

Le problème vital de la paroisse pose des difficultés analogues [4]. Quelle différence entre la cité groupée autour de l'évêque, son premier et unique pasteur, et les groupements de *pagani* opérés par saint Martin et ses compagnons ! Puis, le foyer de vie rayonne autour d'un monastère ou d'une abbaye, en attendant que les progrès de la foi resserrent les familles autour des clochers. Sur ce point encore l'expansion du régime bénéficial et les abus qu'il engendre modifient la conception organique de la paroisse. Le concile de Trente opère un certain redressement mais l'évolution du monde moderne donne le change et on applique le même mot à des groupements de fidèles tout différents en ville et à la campagne, en plaine ou en montagne, en pays dits de chrétienté et en pays dits de mission. Seules des enquêtes démographiques bien faites peuvent rendre à ces dénominations quelque objectivité. Sous peine de faire de la stratégie en chambre, la *cura animarum* doit s'adapter aux climats où l'Eglise terrestre dresse sa tente parmi les hommes.

*
* *

En pastorale, il faut donc se faire à cette idée que l'histoire des institutions est essentiellement une histoire des variations. Sans doute les grandes lignes du message évangélique (Mat., XXVIII, 19-20; *Act.*, VI, 2; I Pet., V, 2-4) sont nettement tracées par le Christ et par les apôtres. Mais au cours des siècles, elles suivent les zigzags des vicissitudes terrestres. Il faut en être averti, surtout aux époques de crises ou de réformes, pour apprécier ce qui paraît création du moment et qui n'est souvent que la résultante d'une longue gestation d'idées, d'aspirations et d'essais, d'une série de métamorphoses s'ache-

4. Il a été bien étudié dans *Die Pfarre, Gestalt und Sendung,* Vienne, 1953.

vant en mutations essentielles. Un véritable historien ne s'y trompe pas. « Nous touchons ici, disait J. Guitton, à un des mystères du temps. Le présent n'est jamais une nouveauté absolue; il n'introduit pas dans l'histoire un élément qui lui serait (hétérogène). Il accomplit, il réalise, il fait passer à l'acte des tendances qui existaient auparavant mais qui généralement n'étaient pas visibles au plus grand nombre... Pour expliquer la réalité présente, nous sommes obligés d'apercevoir l'aboutissement de longs courants souterrains qui affleurent en elle... La réalité d'un événement est sa charge d'avenir [5]. »

La leçon est précieuse en pastorale pour l'étude de tout ce qui est fondation. Souvent l'idée flotte en l'air pendant un certain temps avant de se formuler nettement et de prendre consistance. Ce sont des incitations, des réflexions, des projets qui ressemblent à de petits ruisseaux qui courent en tous sens sans pouvoir se réunir. Cette période de tâtonnements se signale par des échecs répétés. En réalité, ces essais, apparemment stériles, frayent bien la voie à l'institution et viennent un homme, une secousse sociale plus forte, et l'œuvre trouve son centre de cristallisation dans la tradition et dans l'histoire pastorale. C'est souvent l'expérience de plusieurs siècles.

N'est-ce pas le cas, par exemple, de l'institution des séminaires? Elle a été consacrée en une session mémorable du concile de Trente. Est-ce à dire qu'à cette époque les écoles presbytérales avaient donné leurs derniers fruits? Est-ce à dire que les décrets tridentins ont trouvé du jour au lendemain leur application parfaite et définitive? Le Collège romain et les séminaires milanais font l'effet d'une réussite immédiate. En France, on cherchera la formule viable pendant tout le XVII[e] siècle et c'est l'œuvre, non seulement des grands hommes de Dieu, M. de Bérulle, saint Vincent de Paul, saint Jean Eudes, M. Olier, mais de leurs émules ou collaborateurs de moindre envergure comme Authier de Sisgaud, Jean Fonteneil, Pierre Crestey, Ant.-Pierre de Grammont. Tous ont apporté leur pierre à l'édifice en construction et après plusieurs siècles, on s'aperçoit qu'il reste encore des pierres d'attente à mettre à pied d'œuvre.

C'est qu'en pastorale, aucune initiation, aucune réforme, aucun développement n'est progrès pur et simple. Le compte est toujours en partie double : profits et pertes. L'histoire de la messe fournit un exemple frappant. A la fin du moyen âge, les théologiens soulignent les fruits du saint sacrifice et cet aspect utilitaire donne une impulsion nouvelle à la célébration fréquente. La piété individualiste aime les messes votives ou de *Requiem*. Les fondations de chapellenies se multiplient et au XV[e] siècle aboutissent à la grande dévaluation du sacerdoce et du sacrifice chrétien. Un clergé désœuvré et ignorant, les

5. J. Guitton, *Quatre définitions de l'Histoire*, conférence faite à Elsterhost, Oflag IV D, le 23 avril 1943 et publiée dans les *Annales de l'Université de Montpellier et du Languedoc méditerranéen*, 1944, t. II, n. 2, p. 80.

« messes sèches » (sans consécration), sont les dégénérescences contre lesquelles le concile de Trente exerce sa juste sévérité. Ce ne sont pas là des cas limites et exceptionnels. On pourrait également de nos jours plaider pour et contre les communions fréquentes, les messes dialoguées ou expliquées, etc. C'est que, dans les sociétés comme chez les individus, les lignes de vie fléchissent d'elles-mêmes, tels ces fils télégraphiques incurvés malgré la tension qu'on leur a primitivement donnée. A un certain point d'évolution, on dirait que toute œuvre d'Eglise, fût-elle excellente, se défait dans son progrès même.

A cette ligne de crête, l'histoire peut rendre d'immenses services à la pastorale. Dans l'unité de l'esprit, elle lui montre les formes multiples de la lettre. Ainsi aussi s'expliquent certains appels qui réapparaissent périodiquement au cours des siècles sans jamais recevoir de solution satisfaisante et durable. Les postulats de liturgie bilingue, les essais à la vie commune dans le clergé pastoral posent des questions de ce genre. A côté des déviations et des abus, il y a donc place pour des aspirations collectives qui ne sont pas moins significatives que les législations les mieux établies.

N'y aurait-il pas dans cette étude des « possibles » qui ne sont jamais réalités une indication précieuse? Le vrai sens de l'histoire, d'après Butterfield, est d'être à travers la diversité des vicissitudes « the manufacture and education of human souls [6] » ; la *cura animarum* ne serait-elle pas elle aussi comme un laboratoire d'essai où l'Eglise met en pratique les œuvres que lui impose sa condition pérégrinale mais auxquelles la Providence ne donne jamais ses dates d'échéance.

C'est la tâche de l'historien — l'homme aux perspectives multiples — de donner à la pastorale cette science des époques. Il lui faut, dans la foule des hommes, des institutions et des idées, saisir ces imprévisibles, ces impondérables, qui étaient des semences d'avenir. Il lui faut voir comment se sont superposées ces stratifications qui semblent un sous-sol inébranlable. Ce peut être parfois le résultat d'une éruption volcanique, d'hérésies et de schismes, telles les crises arienne, protestante, apostasies massives, etc. Il faut dans ce chaos discerner le ferment divin et les scories humaines, la vétusté et la nouveauté, les fauteurs de mal qui sont sans le savoir et sans le vouloir les artisans du bien. Les réformes, disions-nous, ne se font jamais sans dommage; il faut ajouter : les révolutions ne se font jamais sans progrès. « Toutes les crises ont l'avantage de faire percevoir en raccourci ce qui existait implicitement; elles aident à faire le partage entre ce qui était vivant sans être visible et ce qui était mort, tout en gardant les apparences de la vie [7] ». C'est le moyen de retrouver le sens divin des

6. H. Butterfield, *Christianity and History*, p. 76, Londres, 1950. Ce mot rappelle celui de S. Augustin : « Architectus (divinus) aedificat per machinas transituras domum manentem » (*P.L.*, XXXIX, 1615).
7. J. Guitton, *art. laud.*, p. 74.

institutions. En étalant les temps faibles et les temps forts de l'Eglise, l'histoire met à nu son relativisme terrestre mais aussi son étonnante puissance de résurrection dans un champ de ruines. L'expérience des missions populaires en France aux XVII[e] et XIX[e] siècles offrirait de longs chapitres pour confirmer ce jugement. Ce ministère itinérant fait ses preuves de puissance restauratrice mais la formule s'use vite et à chaque siècle il faut courir le risque de créer sous peine de courir en vain...

*
* *

L'écheveau n'est donc pas facile à débrouiller, il faut un fil conducteur. C'est la tradition pastorale. Seul, l'Esprit de Dieu qui l'inspire peut, selon le proverbe portugais, « écrire droit dans ces lignes tortueuses ». Seul aussi il révèle progressivement à l'Eglise le secret de l'organisation de la *cura animarum*. Dans une étude de théologie dogmatique, après une longue excursion à travers les systèmes, on revient volontiers aux textes fondamentaux de l'Ecriture, des Pères ou des conciles et on leur trouve alors plus de densité et de clarté. Ainsi la vivante persistance du message évangélique, au sens large et plein de ce mot, transpose sur un plan supérieur l'explication dernière des directives et des institutions d'Eglise. La tradition pastorale, non moins que la tradition dogmatique, unifie toutes ces expériences spirituelles de l'histoire. Elle en dévoile la continuité, la cohérence et la finalité. Elle resserre la contexture des idées dans les faits et l'inhérence des faits aux idées. Elle met des points de suture entre la pensée divine et les efforts que font les hommes pour la réaliser dans l'*aedificatio Corporis Christi*. La grâce ne travaille pas au décousu, pas plus dans l'Eglise que dans les âmes, et le plan du salut ne s'inscrit pas en pointillé dans l'histoire. En épurant la synthèse hégélienne de tout son évolutionnisme négatif, on pourrait dire que la tradition pastorale fait prendre peu à peu conscience du mandat évangélique, dans un progrès continu des traditions, et suivant des attraits d'idéal d'inépuisable dynamisme. Ce déroulement ne se fait pas suivant des lois rigides mais dans des lignes de vie assez constantes pour éclairer l'avènement du royaume de Dieu.

*
* *

En pastorale comme en dogme, la tradition fait prendre conscience à l'Eglise du dépôt que lui a confié le Christ. Elle tisse la trame de cette robe sans couture et donne à son étoffe sa solidité et sa résistance. Parce qu'elle a sans cesse devant les yeux le plan idéal du salut, elle en

comprend et en explique les péripéties. Pleine de grâce et de vérité comme son divin Chef, elle réalise la fin qui lui a été assignée dans les modalités d'une incarnation prolongée. « Dieu, en effet, après s'être manifesté tout d'abord parfaitement et comme d'un coup dans l'Homme-Dieu, reprend, depuis le départ du Christ, refait en quelque sorte progressivement, détaille et développe sans rien y ajouter, cette première manifestation : les croyances, le culte, les institutions, la vie de l'Eglise servent d'instruments et de porteurs à cette révélation permanente... Nous avons à traduire en acte, à nourrir, à purifier, à développer notre vie surnaturelle... Dès lors, aussi longtemps que ce travail se poursuivra, que les deux aspects solidaires de la vie surnaturelle, sa transcendance et son immanence, son extériorité et son intériorité, ne seront pas parfaitement rejoints et comme fondus l'un dans l'autre [8] ». La tradition pastorale déroulera son écheveau dont elle tient le fil conducteur. Suivant une autre comparaison très juste et très ingénieuse du P. Sertillanges, ce faisant, l'Eglise « ressemble à une graine intelligente qui s'instruirait à se regarder pousser, ne sachant qu'imparfaitement ce qu'elle est elle-même [9] ». Les tâtonnements qu'enregistre l'histoire ne sont que les premières notes d'un orchestre qui se met au diapason. Avant d'arriver à l'unisson, c'est cacophonie. Quand l'accord est fait entre les instruments, le morceau peut être joué. Seuls, l'oreille et le bâton du chef étaient capables de ce prodige.

L'historien aligne des faits, note les fluctuations, suit le déroulement des événements. Le pasteur, en l'écoutant, garde en son esprit l'inspiration qui les commande. « Le rapport des faits historiques à cette idée supra-historique est analogue à celui des *sons* avec le *sens* dans la parole. Ce sont des sonorités qui frappent l'oreille : chacune constitue une sorte d'événement sonore qui est analogue à l'événement historique; mais, pendant que nos organes accueillent ces sons, l'attention se porte sur la *signification* des sons. Le *sens* ne saurait se situer dans les *sons* : il leur préexiste, il les accompagne, et surtout il demeure après qu'ils ont cessé d'être. Le sens est d'une autre nature que les événements matériels; il est élevé au-dessus (ou caché au-dessous) des sons successifs bien qu'on ne puisse pas l'en dissocier et que l'union du sens et des sons compose la parole [10] ».

Tel est le rapport de la tradition et de l'histoire pastorales. Dans l'*aedificatio Corporis Christi,* il y a l'action des hommes, la marche des événements, le jeu des institutions mais au-dessus de tout cela il y a l'action de l'Esprit qui conduit l'Eglise et qui laisse sa trace dans les documents et le gouvernement vivant de l'Eglise [11].

8. P. Claeys-Boúúaert, *Le principe de l'obéissance,* dans *R.A.M.,* 1920, p. 54 et 52.
9. A. D. Sertillanges, *Le miracle de l'Eglise,* p. 104, Paris, 1934.
10. J. Guitton, *art. laud.,* p. 84.
11. Les sources de la tradition pastorale sont renfermées dans les décrets dis-

Pour faire œuvre pastorale sérieuse, il faut entrer dans cette conscience spirituelle, se sentir en continuité *in fide Ecclesiae,* suivre cette croissance *in eodem sensu, in eadem linea, in eodem spiritu.* Sans cette conviction primordiale, le ministère ecclésiastique restera toujours une organisation de fortune, ou plutôt d'infortune, un empirisme administratif sans grandeur et sans valeur. Et nous savons que le règne de Dieu n'est pas le règne des hasards.

*
* *

Avec la conscience de la mission (« Sicut misit me Pater, ego mitto vos »), la tradition donne à l'histoire une prodigieuse mémoire. Au milieu des contingences, elle révèle le développement homogène du dessein de salut chrétien et soude dans une vue synthétique le passé, le présent et l'avenir. Sur un plan profane, facile à transposer dans le domaine de l'Eglise, J. Guitton a mis en puissant relief cette leçon d'unité.

« De même qu'au delà de la physique, il existe une métaphysique qui, prenant son point de départ dans l'expérience, va au delà de toute expérience, pour définir les conditions mêmes de cette expérience — de même, il existe une sorte de *meta-histoire* qui va au delà de l'histoire. Et plus nous avons cherché à approfondir l'histoire, plus nous avons dû poser des questions qui ne pouvaient pas se résoudre par l'histoire seule.

Une première question qui apparaît est celle de savoir comment le passé et l'avenir agissent l'un sur l'autre. Il est clair, semble-t-il, que l'avenir ne peut pas avoir d'influence sur le passé. Et cependant, s'il y a dans les choses une direction et dans la nature une sorte de finalité au travail, comment se représenter cette direction sinon comme une présence latente de l'avenir dans le passé? L'histoire n'est pas seulement ce qui a été, et chaque présent est lourd de la présence de ce qui sera... L'idée qu'on se fait de l'avenir ...devient une force de transformer le temps. A mesure que l'homme devient plus conscient de son passé, cette conscience même agit sur son avenir; et la connaissance du passé qui n'était d'abord qu'un reflet ou un écho, devient de plus en plus une cause...

Inversement, les événements du moment présent, les craintes et les espérances que nous inspire l'avenir, agissent sur notre connaissance du passé. Dans les crises présentes, on se reporte vers les crises passées; on se pose à leur sujet des questions neuves; on les enrichit grâce à des *préperceptions* plus détaillées, on les comprend mieux. Le présent vécu est un scalpel qui permet de découper le passé selon des articulations que l'on ne soupçonnait pas... L'histoire est réenfantée, à chaque génération, en fonction de ses épreuves.

Ainsi à l'action constante et profonde de la substance du passé sur le présent, qui n'est autre que le développement de ses virtualités, s'ajoute une action

---

ciplinaires des conciles et des synodes, dans les mandements des papes et des évêques. Les procès-verbaux des visites pastorales sont excessivement précieux. Quelques ouvrages plus marquants commandent parfois toute une époque et gardent un intérêt qui ne passe pas; v.g. la *Regula pastoralis* de saint Grégoire le Grand, les *Acta ecclesiae Mediolanensis.* L'*aedificatio corporis Christi* du P. Noppel est pour le moment le meilleur manuel.

accidentelle mais de plus en plus notable de l'idée du passé sur l'avenir et de l'idée du présent sur le passé. Car l'homme est un être qui se *représente* les choses. Comme l'histoire est au fond une connaissance, on comprend que la connaissance du présent agisse sur la connaissance du passé. Comme l'avenir existe d'abord dans l'esprit de l'homme... on comprend que la simple connaissance dans ce cas privilégié ait pouvoir pour produire. A la vérité, l'action de ces deux idées du temps n'est point identique. L'idée du passé agit sur le présent comme une puissance : elle peut déterminer le cours de l'avenir; elle est promue à la dignité de cause. L'idée du présent, appliquée au passé, accroît seulement la netteté de perception : elle agit alors comme une pensée, comme un pur supplément de lumière [12]. »

Cette page d'un véritable philosophe de l'histoire s'applique magnifiquement à la tradition pastorale. Elle est bien vivante parce qu'elle entérine le passé et qu'elle a dans le présent les promesses de l'avenir. Elle domine la *cura animarum* comme l'Ecriture domine la théologie; elle est un signe de la présence et de l'action du bon Pasteur dans son Eglise jusqu'à la fin des siècles.

A ces profondeurs authentiquement ecclésiales, on conçoit ce qu'est la véritable Pastorale traditionnelle. Elle n'invente, c'est-à-dire elle ne découvre, que ce qui lui est livré. « L'Eglise est le corps mystique du Christ, elle ne se confond pas avec lui mais elle... aspire indéfiniment à mieux vivre de lui ». Ainsi dans la croissance du corps mystique, il n'y a pas de création nouvelle, il n'y a pas de simple répétition, il y a un développement, un ressourcement continuel. Le vrai pasteur d'âmes qui se sent engagé dans une tradition, qui la comprend intelligemment et qui la suit docilement, a une égale horreur des stagnations paresseuses et des innovations aventureuses. Le courant des eaux vives lui suffit. Ces fleuves ont leurs méandres, leurs longues traînées souterraines, mais ils ont aussi leurs rejaillissements subits. La restauration de la vigile pascale en est un exemple récent; et pour qui sait réfléchir, il est évident qu'elle pose de plus vastes et plus graves problèmes d'Eglise que celui d'une simple cérémonie liturgique.

Ainsi la tradition pastorale empêche l'Eglise militante de se replier sur elle-même, d'être jamais satisfaite de ses œuvres et de ses acquisitions. Les définitions dogmatiques sont des phares beaucoup plus que des bornes. Les institutions sont aiguillonnées par le même stimulant. C'est ici que se pose le problème des adaptations. La tradition rappellera alors sans cesse ces deux principes suivant lesquels elles peuvent être sérieuses et durables : ce n'est pas parce qu'une institution n'atteint plus momentanément sa fin qu'elle a perdu sa raison d'être et pour adapter, il ne faut pas seulement penser à ce qui peut être mais à ce qui devrait être.

Aux opportunistes comme aux gens vite satisfaits, la tradition pastorale demande de lever les yeux vers la perfection. Elle reconnaît les

12. J. Guitton, *art. laud.*, p. 103-105.

difficultés, les dénis de l'expérience, elle sait aussi quelles réserves d'énergie divine recèle la grâce de l'Eglise. Voilà pourquoi chaque fois qu'un problème vital lui est posé, elle répond : l'idéal est là, le reste est affaire d'application. Ainsi a-t-elle agi dans la discipline de la communion eucharistique. Elle a les garanties de l'Evangile et de la coutume primitive, ainsi que l'enseignement des Pères et des Docteurs. Au cours des siècles, l'histoire accuse de nombreuses variations. Au XIV^e siècle, l'abandon est tel qu'il faut faire de la communion pascale un précepte. Le fléchissement continue dans la pratique comme dans l'enseignement pendant tout le XVI^e siècle. Le concile de Trente essaye de remonter le courant. En France, en Italie et aux Pays-Bas, il ne tarde pas à se dessécher de nouveau sous l'effet du jansénisme. L'anémie des âmes se prolonge jusqu'au XX^e siècle. Pie X conseille de revenir à la ferveur primitive. Sa parole ne reste pas sans fruit mais quel écart entre l'idéal et la réalité ! Le normal est-il donc une chimère ? Non, « il faut évidemment établir une distinction entre le but et les réalisations. Le pasteur doit viser un but cent pour cent. Le chemin qui y conduit sera poursuivi progressivement. Si le pasteur n'atteint pas le but cent pour cent, il doit néanmoins le fixer sans cesse et travailler de toutes ses forces à en approcher [13] ».

Voilà comment la tradition pastorale est une force vive de l'Eglise. A tous les pasteurs d'âmes elle demande de refaire l'expérience des mages.

« Malheur à toi si tu cesses de lever les yeux vers le ciel. Même à celui qui ne peut pas voler il n'est pas permis de s'enliser. Les mages ne touchèrent jamais de leurs mains l'étoile qui guidait leurs pas. Ils la suivirent pourtant fidèlement parmi les embûches, les déserts et à travers tous les démentis de l'expérience. Et l'astre inaccessible les conduisit jusqu'au Dieu du ciel caché sous la terre.

N'essaye pas d'étreindre l'astre qui ne brille que pour te guider. Reste lui fidèle en dépit de tout. Et tu trouveras l'idéal incorporé au réel ; l'étoile du ciel t'enseignera le vrai sens de la terre... [14] »

Sur ces horizons, de belles perspectives s'ouvrent pour la théologie pastorale. Puisse-t-elle trouver dans les paroisses comme dans les universités ses contemplatifs et ses réalisateurs.

Enghien. Paul BROUTIN, S. J.

---

13. P. Parsch, *Bibel und Liturgie*, 1949, p. 109.
14. G. Thibon, *L'échelle de Jacob*, p. 127, Lyon, 1942.

Les Kittim dans la « Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres »

Depuis la publication du Commentaire d'Habacuc, trouvé parmi les manuscrits de Qumrân, une ardente controverse s'est engagée sur l'interprétation de cet écrit sibyllin et en conséquence sur l'identification des mystérieux Kittim qui y sont mentionnés à 9 reprises (col. II, lignes 12 et 14; III, 4, 9; IV, 5, 10; VI, 1, 10; IX, 7). Certains savants les identifient aux Séleucides, d'autres aux Romains et des deux côtés on produit des arguments impressionnants. La controverse ne peut être tranchée par l'usage biblique, puisque, à côté de 9 textes qui emploient le mot « Kittim » pour désigner les Grecs, dont les Séleucides d'Antioche sont les héritiers, on en relève un autre (Daniel, II, 30) qui peut fort bien s'entendre des Romains. Aussi les partisans des deux opinions ont-ils tourné leurs regards vers la « Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres », qui utilise également le même terme et qui provient visiblement du même milieu que le Commentaire d'Habacuc.

Mais jusqu'à présent on ne connaissait cet ouvrage que par la rapide présentation de Sukenik [1], qui ne pouvait fournir une base de travail suffisamment solide. Ainsi la note 6 de la page 18 contenait l'expression *« ktyy mṣrym » w « ktyy 'swr »* («Les Kittim d'Egypte » et « les Kittim d'Assour ») qui paraissait bien être une citation littérale, alors qu'en fait le texte exact porte *ktyy 'swr* (I, 1) et deux lignes plus loin *hktyym bmṣrym* (« les Kittim d'Assour »... « les Kittim en Egypte »). Cette fausse citation fut, en toute bonne foi, reproduite par M. H. L. Ginsberg [2] et elle influença, entre autres, M. Dupont-Sommer [3], M. l'Abbé Delcor [4], M. E. Stauffer [5], le R. P. Lambert [6], M. R. Goossens [7], le R. P. Vermès [8] et M. l'Abbé A. Michel [9].

Depuis qu'en novembre 1954 Sukenik a publié la photographie et la transcription du manuscrit de l'Université Hébraïque [10], on peut enfin étudier de plus près et sur des bases fermes ce problème des Kittim dans « la Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres ». Mais il ne faut pas cependant se leurrer sur les lacunes de notre information actuelle. Nous ne connaissons que 19 colonnes d'un manuscrit qui en contenait certainement davantage [11] et dans chaque

1. *Megillôt Genouzôt,* Première Série, pages 18 à 26. Deuxième Série, pages 51 et 52 (en hébreu moderne).
2. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research,* n° 112, décembre 1948, page 20.
3. *Aperçus Préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte,* p. 98; *Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte,* p. 34.
4. *Essai sur le Midrash d'Habacuc,* p. 41.
5. *Zur Frühdatierung des Habakukmidrash,* dans la *Theologische Literaturzeitung,* 1951, n. 11, col. 667-674.
6. *Le Maître de Justice et la Communauté de l'Alliance,* dans la *Nouvelle Revue Théologique,* mars 1952, p. 272.
7. *Les Kittim du Commentaire d'Habacuc,* dans la *Nouvelle Clio,* mai-octobre 1952, p. 140.
8. *Les Manuscrits du Désert de Juda,* p. 85.
9. *Le Maître de Justice,* p. 127.
10. *'wṣr hmgylwt hgnwzwt.*
11. M. l'Abbé Milik publie dans le premier volume des *Discoveries in the Judaean Desert,* p. 136, un fragment du même manuscrit qui nous donne deux lettres de la colonne suivante.

colonne subsistent seulement de 16 à 18 lignes sur environ une trentaine [12]. Quand les éditeurs des fragments de la Grotte 4 de Qumrân auront terminé leur minutieux travail, nous pourrons combler une partie de ces lacunes, car parmi les milliers de fragments trouvés dans cette grotte ils ont déjà pu en identifier une soixantaine comme appartenant à 3 ou 4 autres manuscrits de ce même ouvrage. Mais de nombreux fragments restent encore à déchiffrer et leur publication ne peut pas être espérée avant longtemps [13]. Dans ces conditions, on ne saurait trop insister sur le caractère incomplet de notre documentation et sur la valeur précaire des conclusions qui s'en dégagent.

*
* *

Dans le texte actuellement connu, les Kittim sont mentionnés 18 fois, sous les formes *ktyy, ktyym ou hktyym,* qui ne sont que des variantes de la graphie *hkty'ym* du Commentaire d'Habacuc [14].

Voici la liste de ces passages.

Texte A (colonne I, lignes 1 et 2) : Les fils de lumière entreront en guerre « contre le parti des fils de ténèbres, contre l'armée de Bélial, contre la horde d'Edom, de Moab, des fils d'Ammon (lacune d'une dizaine de lettres) Philistie et contre les hordes des Kittim (*ktyy*) d'Assour ».

Texte B (I, 3-4) : « Après la guerre ils (= les fils de lumière) monteront de là (lacune d'une dizaine de lettres) les Kittim (*hktyym*) dans (ou : contre) l'Egypte ».

Texte C (I, 5-6) : « La consternation sera [grande pour] [15] les fils de Japhet et Assour tombera sans secours et la domination des Kittim (*ktyym*) cessera pour humilier l'impiété sans (laisser de) reste ».

Texte D (I, 9-10) : « Au jour de la chute, alors les Kittim (*ktyym*) d'approcher et d'être criblés [16] violemment devant le Dieu d'Israël car ce (sera) le jour fixé par lui depuis longtemps pour la guerre d'extermination des fils de ténèbres ».

Texte E (I, 12) : « Au jour de leur guerre contre les Kittim (*bktyym*)... »

Texte F (XI, 11-12) : « Depuis longtemps tu (= Dieu) as mis [en réserve

---

12. La colonne III s'interrompt à la 17e ligne pendant la description des enseignes des combattants et la colonne IV commence par consacrer quatre lignes et demie à une description toute semblable des enseignes des lévites du clan de Mérari. Comme ce clan est constamment précédé de ceux de Gerson et de Qehat et que l'auteur a toujours soin, dans des cas pareils, de répéter les mêmes formules, on conjecture presque avec certitude que le bas de la colonne III consacrait 9 lignes à ces deux clans de lévites, ou même plutôt 10, puisque le scribe semble être revenu à la ligne pour réserver à chaque clan un paragraphe distinct. En outre, pour terminer sa description des enseignes des combattants, il lui fallait encore deux ou trois lignes au delà du texte conservé. En additionnant ces chiffres, on se rend compte que les colonnes de notre manuscrit avaient sans doute de 28 à 30 lignes, donc à peu près la même hauteur que celles du grand manuscrit d'Isaïe, qui varient de 29 à 32 lignes.

13. Je remercie bien sincèrement M. le Docteur Hunzinger, l'éditeur de ces fragments, d'avoir bien voulu me fournir ces renseignements.

14. De semblables variations orthographiques affectent par exemple le mot *gwym* que notre scribe écrit tantôt *gwym* (XI, 15; XII, 11; XIX, 6, 10), tantôt *gwyym* (II, 7; XIV, 5; XV, 1) et tantôt *gw'ym* (XII, 14; XVI, 1). Et l'orthographe *kty'ym* se trouve, paraît-il, dans les fragments inédits.

15. Lacune de 5 ou 6 lettres, qui paraît devoir être comblée par « grande pour ».

16. Les traductions « chute » et « criblés » sont discutables, mais n'ont aucune importance pour la question des Kittim.

le te]mps [17] de la puissance de ta main contre les Kittim (*bktyym*) disant : « Assour tombera par l'épée non d'un homme et l'épée non d'un humain la dévorera » (Isaïe, 31, 8) ».

Texte G (XV, 2-3) : « [Les hommes] [18] de la guerre iront et camperont vis-à-vis du roi des Kittim (*hktyym*) et vis-à-vis de toute l'armée de Bélial rassemblée autour de lui ».

Texte H (XVI, 3) : « Tout ce règlement ils (= les fils de lumière) (l') exécuteront [en ce temps]-là [19] à leur place vis-à-vis du camp des Kittim (*ktyym*) ».

Texte J (XVI, 6) : « Lorsqu'ils (= les fils de lumière) se tiendront à proximité du rang des Kittim (*ktyym*), à portée de jet ».

Texte K (XVI, 8) : « Ils (= les fils de lumière) agiteront leur main pour faire tomber sur les tués des Kittim (*ktyym*) ».

Texte L (XVI, 9) : « Et la guerre se poursuivra contre les Kittim (*bktyym*) ».

Texte M (XVII, 12) : « Quand les [fantassins] arriveront [à proximité du ra]ng des Kitt[im à] (*kty...*) portée de jet [20] ».

Texte N (XVII, 13-14) : « Les fantassins jetteront leur main sur l'armée des Kittim (*hktyym*) ».

Texte O (XVII, 15) : « Et la gue[rr]e se c[ontinuer]a contre les K[ittim] (*bk...*) [21] ».

Texte P (XVIII, 2) : « ... et le cri des saints dans la poursuite d'Assour et les fils de Japhet tomberont sans se relever et les Kittim (*wktyym*) seront brisés sans... [22] ».

Texte Q (XVIII, 4-5) : « Ils (= les fils de lumière) se partageront sur tous les c[amps des Kitt]im pour exécuter le *hèrèm* [23] ».

Texte R (XIX, 10) : « ... [les guer]riers des Kittim (*ktyym*) et la multitude d'Assour et l'armée de toutes les nations [24] ».

Texte S (XIX, 13) : « ... [les t]ués des Kitt[im] (*kty...*) [25] ».

* * *

17. Lacune de 12 millimètres. Les lettres précédentes *hsm* et suivantes *ʿd* permettent de deviner le texte disparu : *hsmrth mwʿd*.

18. La phrase paraît commencer par le mot *'nšy* ou par quelque synonyme. Malgré cette lacune le sens reste clair.

19. La restitution de cette lacune paraît plus que probable.

20. Une première lacune nous prive de 23 millimètres de texte, mais les passages parallèles permettent de le reconstituer presque à coup sûr. Puis on lit les 3 premières lettres de *ktyym*, les 2 dernières ayant été effacées.

21. Passage très lacuneux, mais qu'on peut reconstituer d'après le texte parallèle de XVI, 9. De *whmlḥmh* (= et la guerre) on distingue seulement le *w* puis le sommet des lettres *hml* puis le *h* final. De *mtnṣḥt* (= [sera] continuante) on voit une partie du *m* initial et du *t* final. De *bktyym* (= contre les Kittim) on aperçoit le sommet du *b* et une partie du sommet du *k*.

22. Le début de la phrase est perdu. On peut supposer qu'elle se terminait par la formule habituelle « sans (laisser de) reste ».

23. Déchirure de 13 millimètres. On distingue auparavant la partie inférieure d'un *m*, puis vers la fin de la déchirure le sommet d'une lettre qui peut être yod ou waw, enfin on lit nettement *ym*. Le sens paraît être « les camps des Kittim », mais on peut hésiter entre les deux tournures *mḥny hktyym* ou *mḥnwt ktyym*... Le « *hèrèm* » est l'extermination complète de l'ennemi ; pour comprendre la force de ce terme, voir par exemple l'article *Anathème* du *Dictionnaire de la Bible*.

24. Le début et la fin de cette phrase sont déchirés dans le manuscrit Sukenik ; le mot qui précède « Kittim » est presque certainement *gbwry*, bien que les deux premières lettres soient disparues.

25. Bas de colonne très lacuneux. Le *ḥ* de *ḥlly* se devine facilement ; *kt* suivi du début d'un yod ou d'un waw paraît provenir de *ktyym*. Par conjecture on peut restituer ainsi le reste de la lacune : « Et ils loueront là la grande main de Dieu ». Il s'agirait donc d'une autre phrase sans rapport avec les Kittim.

Les plus intrigants de ces textes sont ceux où les Kittim sont mentionnés à côté de l'Egypte, d'Assour ou des fils de Japhet [26].

Pour l'Egypte, le texte *B* nous laisse malheureusement dans une ignorance totale car la lacune qui précède *hktyym* ne nous permet pas de savoir si ces Kittim séjournaient en Egypte, ou bien se dirigeaient vers elle, ou bien pensaient la traverser, ou bien partaient en guerre contre elle. La préposition hébraïque *b* est susceptible de ces divers sens et nous n'avons pas le moyen de choisir entre eux. Nous devons même envisager l'hypothèse où le texte déchiré aurait contenu une négation et par conséquent exclurait tout rapport des Kittim avec l'Egypte. En outre la structure générale de la phrase paraît indiquer que les Kittim ne sont pas le sujet mais le complément du verbe perdu (qui était sans doute précédé de *w'l* « et Dieu ») et alors il pourrait fort bien s'agir de la poursuite des Kittim jusqu'en Egypte. Mais comment oserait-on se servir d'un texte aussi incertain pour en dégager un renseignement valable? Souhaitons seulement que les « Kittim d'Egypte », nés d'une malencontreuse expression de Sukenik, disparaissent à jamais des discussions scientifiques [26bis].

Assour se trouve en relation avec les Kittim dans les textes *A, C, F, P, R.* Mais tout d'abord il nous faudrait savoir avec précision quel sens l'auteur donne au mot « Assour ». S'agit-il de l'empire assyrien tel qu'il existait par exemple du neuvième au septième siècle avant Jésus-Christ? S'agit-il du royaume des Séleucides, qui s'étendait jusqu'en Mésopotamie et qu'on pouvait ainsi décorer de ce nom illustre et redoutable [27]? S'agit-il d'un terme vague désignant l'ensemble des ennemis situés dans les régions de l'Asie centrale? Ou bien s'agit-il d'une appellation plus ou moins métaphorique s'appliquant à tout ennemi comparable par sa cruauté aux tyrans assyriens?

Dans le texte *F* nous avons une citation d'Isaïe qui vise nettement les Assyriens de son temps. Dans le texte *A* on énumère les ennemis traditionnels du peuple juif, Edomites, Moabites, Ammonites, Philistins, et donc Assour paraît aussi désigner l'empire assyrien au sens historique. La colonne II mentionne à la ligne 12 « les fils d'Assour, de la Perse et de l'Oriental jusqu'au grand désert » et ainsi l'auteur s'attache cette fois de façon manifeste au sens géographique, puisqu'il veut énumérer tous les peuples qui représentent pour lui les confins de l'Orient. Ailleurs, dans les textes *C, P,* Assour paraît s'opposer aux fils de Japhet et donc représenterait peut-être les fils de Sem, en insistant plutôt sur l'origine ethnique des peuples envisagés. Mais l'identification, possible en théorie, d'Assour avec le royaume séleucide ne se trouve confirmée par aucun indice.

Le texte *F* transcrit un passage d'Isaïe (XXXI, 8) où il est question de la chute de l'empire assyrien et l'auteur applique cette prophétie aux Kittim. C'est exactement le procédé du Commentaire d'Habacuc, où la ruine des Chaldéens devient une annonce de celle des mêmes Kittim. Nous restons donc, ici comme là, en pleine incertitude, car on n'a pas plus le droit d'affirmer « les Kittim sont réellement les gens d'Assour (= les Séleucides) » que d'identifier historiquement les Kittim du Commentaire d'Habacuc avec les gens de Babylone. Dans les deux cas, on peut avoir affaire à une simple exégèse allégorique sans fonde-

---

26. En dehors des textes cités, l'Egypte ne reparaît qu'en XIV, 1, Assour qu'en II, 12 et les fils de Japhet figuraient sans doute dans une lacune de II, 14, en parallèle avec les fils de Ḥam de II, 13. M. le Docteur Hunzinger veut bien m'assurer qu'aucun de ces termes ne figure dans les fragments déjà déchiffrés.

26bis. De fait, dans un travail paru après la rédaction de cet article, M. l'abbé Delcor traduit correctement « ... des Kittim contre l'Egypte ». Cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 375 et dans le n° de mai 1955, p. 2 de la couverture.

27. Le Talmud identifie parfois Assour avec la ville de Séleucie (Yoma Xa et Kethouboth Xb).

ment dans la réalité : ne nous dit-on pas ailleurs que « le Liban c'est le parti de la communauté » [28] !

Dans les textes *C, P,* le trinôme « fils de Japhet, Assour, Kittim » est susceptible de trois interprétations. Selon la première hypothèse, l'auteur désignerait les fils de Japhet au sens strict et penserait effectivement à la descendance de Noé, comme il le fait à la colonne II, lignes 10 à 14; en ce cas il faudrait identifier Assour avec les fils de Sem et les Kittim avec les fils de Ḥam, c'est-à-dire avec les Africains. Mais à l'appui de cette interprétation on ne peut faire valoir que le texte si douteux de I, 4 « les Kittim en Egypte » et l'ensemble de l'ouvrage lui est au contraire nettement défavorable, car l'Afrique préoccupe fort peu notre auteur. Si à la colonne II il mentionne en quelques mots les fils de Ḥam, on sent qu'il y est contraint par les textes de la Genèse (chapitre X) auxquels il fait allusion, mais partout ailleurs il les oubliera complètement. Et dans l'autre passage où il sera question de l'Egypte (« comme le feu de son courroux contre les idoles d'Egypte » XIV, 1), l'auteur ne fait que citer en passant Isaïe, XIX, 1 pour donner un exemple des châtiments prédits par Dieu. Comme certains autres textes excluent nettement tout rapprochement entre les Kittim et les fils de Ḥam (le texte *B* par exemple, que personne ne songerait à traduire par « les Africains d'Assour » ou par « les Ḥamites d'Assour »), on doit en définitive considérer cette interprétation comme peu recevable, du moins dans l'état actuel de nos connaissances... Selon une autre hypothèse, l'auteur ne ferait plus allusion à la descendance de Noé et il parlerait des « fils de Japhet » et d'« Assour » dans un sens géographique assez vague, pour désigner en gros les Occidentaux et les Orientaux; « Kittim » viendrait ensuite, non pas pour désigner un autre groupe d'ennemis, puisque les Africains, qui restent seuls en cause, ne paraissent guère admissibles, mais pour récapituler les deux termes précédents en désignant tous les ennemis pris dans leur ensemble. Cette hypothèse ne paraît soulever aucune objection et elle rencontre même un certain appui dans les textes, puisqu'en *C* le mot « Kittim » est suivi de l'expression très générale « pour humilier l'impiété sans (laisser de) reste », dont le sens obvie s'applique à tous les ennemis... Selon une troisième hypothèse, on pourrait supposer que les termes « fils de Japhet », « Assour » et « Kittim » ne sont que des métaphores plus ou moins équivalentes qui veulent chacune désigner globalement tous les ennemis, mais en les affublant de diverses dénominations péjoratives. Il ne faudrait plus alors chercher à les opposer l'une à l'autre, mais comprendre que les ennemis d'Israël totaliseront l'impiété, la perversité et la cruauté évoquées par ces noms fameux. Et cette fois encore les textes semblent favoriser cette interprétation car on constate qu'ils les considèrent en pratique comme interchangeables : en *B* les fils de Japhet précèdent Assour et Kittim, tandis qu'en *R* ce sont les Kittim qui viennent en tête, suivis par Assour et par l'armée de toutes les nations; en *P* on rencontre même une formule étonnante : c'est Assour qui est poursuivie, mais ce sont les fils de Japhet qui tombent et ce sont les Kittim qui sont brisés (par jeu de mot sur la racine *ktt*). N'est-ce pas un indice que l'auteur voit dans les Japhétites, les Assyriens ou les Kittim d'abord et surtout des ennemis d'Israël, sans trop se préoccuper de leur origine et de leurs particularités ethniques?... En définitive, qu'on s'arrête à la seconde ou plutôt à la troisième hypothèse, une conclusion se dessine assez nettement : on ne peut dégager de ces textes aucun renseignement historique précis. Dans la pensée de l'auteur, si différente de la nôtre, les noms propres eux-mêmes ne recouvrent pas nécessairement des concepts bien définis.

Cette constatation va nous guider dans l'examen d'un passage encore plus cu-

---

28. *Commentaire d'Habacuc,* XII, 3-4. Traduction de M. Dupont-Sommer.

rieux, le texte *A*, où figurent « les Kittim d'Assour ». Cet emploi d'un nom propre à l'état annexe est, en grammaire hébraïque, une anomalie flagrante. Parmi les multiples noms de peuples qu'on rencontre dans la Bible, aucun n'est jamais traité de cette façon. Même le mot « lewiyyim » (= lévites) qui plus que tout autre a perdu son sens étymologique de « fils de Lévi » pour devenir un véritable nom commun n'admet jamais une telle tournure, alors qu'on la trouve 14 fois dans la Bible pour le terme parallèle de « prêtres » [29]. Dans ces conditions, pour que notre auteur, qui manifeste partout un grand souci de correction grammaticale, ose mettre le mot Kittim à l'état annexe, il faut qu'il ait à ses yeux perdu toute valeur de nom propre et qu'il soit devenu un véritable nom commun. C'est pour cette raison que le R. P. Tournay [30] et M. Del Medico [31] se refusaient à juste titre à voir dans *ktyy* un nom propre et le traduisaient, d'après la racine *ktt*, par « factions » ou, d'après l'araméen kittâ', par « légions ». Mais à présent que nous pouvons étudier plus en détail la « manière » de l'auteur, nous comprenons qu'il existe une solution plus simple : nous avons bien affaire au même mot « *ktyym* » qui est employé au moins 17 fois ailleurs dans le même ouvrage, mais, s'il se trouve à l'état annexe, c'est une preuve que l'auteur ne le considérait pas comme un nom propre mais comme un simple nom commun, dont le sens reste à déterminer.

Le texte *D* nous fournit une phrase entière, sans lacune, et dont le sens général ne fait pas de doute : « Les Kittim se mettront en guerre au jour fixé par Dieu pour la guerre d'extermination des fils de ténèbres ». Et alors nous constatons que pour l'auteur les Kittim ne sont ni plus ni moins que les fils de ténèbres. Il considère, dans la même phrase, les deux expressions comme parfaitement synonymes et pour lui la guerre des Kittim c'est la guerre des fils de ténèbres. En théorie, on pourrait certes objecter que les combats contre les Kittim seront un des épisodes de la guerre contre les fils de ténèbres; mais en fait l'auteur nous montre qu'il pense bien au conflit général puisque, aussitôt après, il le décrit en ces termes : « L'assemblée des anges et la réunion des hommes fils de lumière (d'une part) et le parti des ténèbres (d'autre part) combattront ensemble pour la victoire de Dieu dans la voix d'une grande multitude et la clameur des anges et des hommes au jour de la calamité ».

Les textes *G* et *H* nous présentent deux clausules qui encadrent une même exhortation à la confiance adressée aux combattants par le prêtre en chef. Aucun doute qu'ils se répondent l'un à l'autre et qu'ils décrivent la même situation [32]. Or le premier texte nous dit que les fils de lumière iront camper vis-à-vis du roi des Kittim et vis-à-vis de toute l'armée de Bélial. Cela suffisait déjà à nous indiquer que l'armée des Kittim et l'armée de Bélial c'est exactement la même chose, puisque le roi des Kittim commande non pas l'armée des Kittim mais l'armée de Bélial. Mais en outre l'auteur, dans le second texte, appelle explicitement cette armée « les camps des Kittim », comme s'il tenait à bien insister sur cette équivalence. Certes l'expression « armée de Bélial » pourrait en principe être un qualificatif injurieux appliqué à l'armée des Kittim pour dire en raccourci « le roi et son armée, qui n'est qu'une armée de Bélial, c'est-à-dire

---

29. Même répugnance de ce mot pour les pronoms suffixes : alors que 23 fois le mot « prêtres » en est pourvu, le mot « lévites » ne l'admet qu'une seule fois, en Néhémie, X, 1, où il est imposé par le contexte dans l'énumération « nos chefs, nos lévites, nos prêtres ».

30. *Les Anciens Manuscrits Hébreux récemment découverts,* dans la *Revue Biblique,* avril 1949, pp. 211-212.

31. *Deux Manuscrits Hébreux de la Mer Morte,* pages 120-121.

32. Par une coïncidence curieuse, le mot *ngd,* employé dans ces deux passages, ne se retrouve pas ailleurs dans tout l'ouvrage, du moins dans tout ce que nous en connaissons.

de vauriens » ; mais jamais dans la « Guerre des fils de lumière » le mot Bélial n'a ce sens quasi adjectival : les douze autres fois où il figure dans les textes actuellement connus [33] il désigne toujours un être concret, le diable, qui est le vrai chef des fils de ténèbres, comme l'explique nettement la colonne XIII aux lignes 4 et 5 puis 11 et 12 [34], et les deux autres fois (I, 1, 13) où apparaît l'armée de Bélial le contexte précise qu'elle est bien « le parti des fils de ténèbres » (I, 1) ou « le parti des ténèbres » (I, 13) [35]. D'ailleurs ici même la ligne précédente nous rappelle qu'il s'agit de la guerre « entre toutes les nations et le parti de Dieu » et qu'elle aboutira à « l'extermination pour toutes les nations impies ». Nous pouvons donc conclure sans crainte de nous tromper : tous les fils de ténèbres constituent l'armée de Bélial (c'est-à-dire du diable) et cette armée s'appelle l'armée des Kittim [36].

Les textes *J* et *M*, *K* et *N*, *L* et *O* se répondent curieusement et illustrent à merveille le procédé de répétition utilisé à chaque instant par l'auteur. Manquant d'imagination ou d'inspiration, celui-ci s'efforce d'y remédier en multipliant les citations (près d'une centaine d'emprunts à la Bible) et en se recopiant lui-même : les 8 premières lignes de la colonne XIX répètent mot à mot la colonne XII et on retrouve un même développement aux colonnes VIII-IX, puis à la colonne XVI et de nouveau à la colonne XVII. Ce phénomène facilite la restitution de bien des lacunes et les légères variantes que l'auteur introduit dans son texte servent grandement à préciser sa pensée. Ainsi nous lisons à la colonne VIII, lignes 7 et 8, « les prêtres joueront pour eux une deuxième sonnerie, un air calme et soutenu, pour marcher jusqu'à ce qu'ils approchent du rang de l'ennemi », puis nous trouvons à la colonne XVI, lignes 5 et 6, « les prêtres joueront pour eux une deuxième sonnerie [pour approcher] [37], et lorsqu'ils se tiendront à proximité du rang des Kittim... » et nous retrouvons encore en XVII, 11-12 « les prêtres joueront dans les trompettes une deuxième sonnerie pour s'approcher. Quand les fantassins atteindront à proximité du rang des Kittim... [38] ». La simple lecture de ces textes ne laisse aucun doute sur leur parenté et elle nous montre que ce qui est en VIII, 8 le rang [39] de l'ennemi devient en XVI, 6

33. I, 1, 5, 13; IV, 2; XI, 8; XIII, 4, 11; XIV, 9; XVIII, 1, 3; plus XIII, 2, où il est à moitié disparu et XV, 10, où il l'est presque entièrement (la transcription de Sukenik en néglige le lamed final, pourtant visible).

34. « Maudit (soit) Bélial dans (son) dessein d'hostilité et injurié (soit)-il dans sa fournaise de punition; maudits (soient) tous les esprits de son parti dans leur dessein de méchanceté et injuriés (soient)-ils dans toute l'œuvre d'immondice de leur impureté, car ils (sont) le parti des ténèbres »... « Et toi (= Dieu) tu as fait Bélial pour la perdition, ange d'hostilité, dans les ténèbres de son ..... et dans son intention de commettre la méchanceté et le crime. Tous les esprits de son parti, anges de perdition, marchent dans les préceptes des ténèbres... ».

35. Une déchirure a supprimé ici le mot « ténèbres », mais sa restitution ne fait pas de doute.

36. L'expression « le roi des Kittim » ne prouve nullement qu'il s'agisse d'un peuple précis, soumis à un gouvernement monarchique : dans la guerre idéale qu'il entrevoit, l'auteur imagine les choses comme elles se passent généralement, et dans l'antiquité les rois avaient coutume de partir en campagne avec leurs troupes.

37. On restitue sans peine *ydy qrb* dont on lit encore les deux dernières lettres, puisque *ydy* se retrouve en VIII, 7 et en XVII, 11 et que ces deux passages emploient aussi la racine *qrb*, bien qu'à des formes différentes; mais ici la largeur de la lacune ne permet pas de supposer le hitqattel et impose le qittel.

38. On a vu plus haut quelles lacunes mutilent ce texte, mais les passages parallèles en rendent la restitution à peu près certaine.

39. Quand il s'agit des adversaires, l'auteur suppose toujours que leur armée ne comprend qu'une seule ligne de bataille, alors qu'il en octroie sept aux fils de lumière (V, 16; VI, 8-9; IX, 4).

et en XVII, 12 le rang des Kittim. Il est même curieux que ce ne soient pas les Kittim qui sont appelés « l'ennemi » mais que ce soit l'ennemi qui se transforme en Kittim. Certes, chez nous, dans une situation concrète ou dans un récit historique, le mot « ennemi » peut facilement remplacer un nom propre et revêtir un sens très précis, comme dans le cri célèbre du Chevalier d'Assas « A moi, Auvergne, voici l'ennemi ! ». Mais la « Guerre des fils de lumière » n'a rien d'un récit historique : c'est une liturgie de la guerre sainte dans laquelle le mot « ennemi » a un sens universel et s'applique à tous les ennemis possibles, tout comme dans un traité de technique militaire. En fait notre auteur prend toujours ce mot dans un sens très étendu qui rejoint celui de « fils de ténèbres ». On constate donc une fois de plus que les Kittim sont tout simplement l'ennemi en général, l'ensemble des fils de ténèbres, donc pratiquement les nations païennes [40].

Les textes *K* et *N* ont eux aussi leur parallèle en IX, 1 et cette fois encore la parenté est indéniable : IX, 1 « ils agiteront leur main pour faire tomber sur les tués » ; XVI, 8 « ils agiteront leur main pour faire tomber sur les tués des Kittim » ; XVII, 13-14 « ils jetteront leur main sur l'armée des Kittim. [Au moment où sortira la voix de la sonne]rie, ils agiteront pour faire tomber (*sic*) sur leurs tués [41] ». Mais là où le premier texte parle des tués en général, le deuxième et le troisième précisent que ces tués sont des Kittim. Bien que le mot « ennemi » ne figure pas en IX, 1, on ne peut donc échapper à la conclusion que les Kittim ne sont pas le nom d'un ennemi précis, mais la dénomination globale de tous les adversaires des fils de lumière.

Le texte *L* et le texte lacuneux *O* répètent exactement la même phrase : « Et la guerre se poursuivra contre les Kittim ». Par là ils font écho à la formule de IX, 2 « pour la poursuite de la guerre jusqu'à ce que l'ennemi soit battu ». Et de nouveau on relève cette équivalence continuelle qui tient pour synonymes l'ennemi, au sens le plus général, et les Kittim.

Le texte *Q* ne présente en lui-même aucune précision qui permette de déterminer le sens donné à Kittim, mais à la ligne précédente l'auteur nous parle de « la main du Dieu d'Israël » qui se lève « sur toute la multitude de Bélial ». Cette intervention victorieuse de Dieu contre « toute la multitude de Bélial » consiste précisément à exécuter le ḥèrèm contre les Kittim. En outre la marche générale du récit nous montre qu'il s'agit de l'acte final de la guerre, de l'extermination définitive à la suite de laquelle il ne restera plus sur la face de la terre que des fils de lumière. Il faut donc, ici surtout, donner à Kittim un sens extrêmement vaste qui embrasse tous les êtres humains étrangers au « parti de Dieu ». D'ailleurs dans l'hymne d'action de grâces qu'il prescrit ensuite, l'auteur remercie Dieu d'avoir levé « la main de (s)es miséricordes [42] envers nous (= son peuple) dans une rédemption éternelle pour abolir la do[minati]on de l'ennemi [43] à jamais » (XVIII, 11). Ainsi pour lui le mot « Kittim » est cette fois une appellation globale s'appliquant aux ennemis de tous les temps.

Malgré le mauvais état de la colonne XIX, qui nous prive du début et de la fin de toutes les lignes, on y voit qu'une nuit de repos est accordée aux combattants après leur victoire (ligne 9). Puis la campagne terminée est décrite

---

40. L'auteur leur adjoint en I, 2 les transgresseurs de l'Alliance, mais ensuite il oublie complètement ces Juifs apostats.

41. Restitution facilitée par le parallélisme.

42. Le fragment de manuscrit qui contient ces deux mots a été retrouvé par M. Harding et par le R. P. de Vaux dans leur exploration de la Grotte I (voir *Revue Biblique,* octobre 1949, p. 586-607) et il est publié par M. l'abbé Milik dans le premier volume des *Discoveries in the Judaean Desert,* p. 135.

43. Du premier mot il ne subsiste plus qu'un mem et qu'un lamed, mais la restitution de *mmsl* ou *mmslt* ne fait guère de doute... L'éditeur n'ose pas lire l'alef initial de *'wyb,* pourtant visible encore en partie.

dans une phrase dont deux passages seulement sont conservés : « [les guer]riers des Kittim et la multitude d'Assour et l'armée de toutes les nations » (texte *R*, ligne 10) et « sont tombés là par l'épée de Dieu » (ligne 11). Cette énumération à 3 termes s'applique évidemment aux mêmes adversaires qui viennent d'être battus, poursuivis et massacrés aux colonnes précédentes. Nous pouvons donc vérifier le contenu des mots « ennemi » ou « Kittim » que nous rencontrions alors : en réalité il s'agissait « des guerriers des Kittim, de la multitude d'Assour et de l'armée de toutes les nations ». C'est une preuve supplémentaire de l'extension universelle et de la complète synonymie de tous ces vocables : aux colonnes XVI, XVII, XVIII, « ennemi » et « Kittim » sont employés indifféremment et à la colonne XIX ces ennemis-Kittim sont présentés comme comprenant à la fois les Kittim, Assour et toutes les nations...

D'ailleurs ce texte, s'il en était encore besoin, suffirait à lui seul à nous renseigner clairement sur le sens du mot « Kittim ». En effet un des fragments inédits [44] remplace dans ce passage « Kittim » par *'mym* (= les peuples). Nous ne pourrons juger quelle est la leçon originale qu'après l'étude des divers manuscrits et qu'après l'établissement de leur parenté réciproque, mais dès maintenant un fait se présente comme incontestable : l'équivalence entre les termes « Kittim » et « peuples ». Une confusion purement accidentelle paraît peu probable, car le taw et le mem et surtout le kaf et le *'aïn* sont nettement différenciés dans l'écriture du manuscrit Sukenik [45]. Au contraire toutes les preuves énumérées plus haut appuient l'hypothèse d'une substitution volontaire. Que « Kittim » soit primitif et que *'mym* en soit une altération, ou bien que *'mym* soit primitif et que « Kittim » en soit une altération, peu importe pour nous. Dans un cas comme dans l'autre, il est manifeste que pour le copiste qui s'est permis cette modification les Kittim étaient les peuples païens en général ou que les peuples païens s'appelaient les Kittim.

Les textes *E* et *S* resteraient à citer, mais ils sont si brefs ou si lacuneux qu'on n'ose se permettre d'en tirer un argument quelconque. Constatons simplement qu'ils s'accommodent fort bien l'un et l'autre du sens dégagé des passages précédents. En outre le texte *E* est si proche du texte *D* qu'on est invité à conserver au mot « Kittim » la même signification dans les deux cas et le texte *S* contient presque à coup sûr l'expression *ḥlly ktyym* (« les tués des Kittim »), déjà rencontrée en XVI, 8, qui renvoie manifestement à l'expression *ḥlly h'wyb* (« les tués de l'ennemi ») employée en XIV, 3.

A moins donc que les découvertes futures ne viennent apporter des faits en sens contraire, l'examen des textes actuellement connus fournit un argument de convergence qui ne peut manquer d'impressionner. Sur les 18 passages où nous voyons figurer le mot « Kittim », il n'y en a pas un qui doive s'interpréter des Grecs, des Séleucides, des Romains ou de quelque autre peuple particulier. Plusieurs au contraire ne se comprennent que si on suppose à ce mot un sens très large, voisin de celui de *'mym* « les peuples » (étrangers) ou de *gwym* « les nations » (païennes). Et tous s'adaptent fort bien à cette signification extensive, comme on peut le constater en relisant les textes cités plus haut et en substituant par exemple à « Kittim » un terme tel que « les étrangers » ou « les païens ». En somme le mot « Kittim » aurait ainsi subi une évolution semblable à celle que nous constatons en français pour les mots « Bohémiens » ou « Vandales », qui, de noms propres, sont devenus de véritables noms communs.

* * *

44. Je ne saurais trop remercier M. le Docteur Hunzinger d'avoir eu l'extrême obligeance de me signaler cette variante.

45. Ce point ne pourra évidemment être établi avec certitude qu'après la publication de tous les manuscrits de Qumrân.

Si nous essayons maintenant, à la lumière de cette conclusion, d'examiner l'emploi du mot « Kittim » en dehors de la « Guerre des fils de lumière », nous constatons avec étonnement que cette signification résoud plusieurs difficultés.

En Daniel, XI, 30 le mot « Kittim » (avec un seul yod) paraît bien ne plus être un nom mais un adjectif (comme le comprennent, entre autres, Driver, Marti, Riessler, Goettsberger, Aage Bentzen) [46]. En outre nous sommes alors dans un passage extrêmement curieux : l'auteur entend raconter des événements historiques bien concrets, mais il se sert presque continuellement (sauf au verset 2, dans la phrase d'introduction, et au verset 8, où l'Egypte est nommée par hasard) d'un langage mystérieux et il évite soigneusement les appellations précises. Certes, il pense bel et bien aux Romains. Mais, si le mot « Kittim » avait été un de leurs surnoms, son procédé de style aurait dû précisément l'amener à choisir un autre vocable; tandis que si, pour lui, « Kittim » désignait en gros tous les peuples non-juifs, on comprend à merveille qu'il en ait tiré un adjectif à sens très vague, en laissant au lecteur le soin de deviner, ici comme en tout ce passage, quelle réalité précise il devait sous-entendre. En définitive, il semble que « des navires Kittim » doive signifier à peu de choses près « des navires étrangers ».

Dans le Commentaire d'Habacuc nous retrouvons le même procédé littéraire qu'au chapitre XI de Daniel [47]. « La manière et le style de l'auteur du Commentaire, dit fort bien M. Dupont-Sommer [48], sont essentiellement sibyllins; tout comme dans Daniel, dans Hénoch, dans les Testaments des Douze Patriarches, les personnes et les faits sont indiqués par allusions, sans que soient donnés, sinon rarement, des noms propres ». Et en effet, à part les noms de Juda et de Jérusalem, qui ne nous apprennent rien, « l'auteur s'est ingénié à tout dire d'une manière cryptographique » [49]. Comment alors serait-il concevable, si « Kittim » désignait soit les Séleucides soit les Romains, que l'auteur ait 9 fois de suite violé son principe de cryptographie pour nous donner en clair ce nom propre et lui seul [50]? N'est-il pas beaucoup plus vraisemblable qu'il ait choisi un terme assez élastique pour pouvoir désigner à la fois les ennemis auxquels il pensait et aussi beaucoup d'autres? En particulier s'il cherchait prudemment à éviter les représailles d'un ennemi redoutable, il semble que c'est surtout le nom de cet ennemi qu'il devait dissimuler. Qu'on se souvienne de toutes les littératures qui fleurissent sous les occupations étrangères et des pseudo-commentaires qui ne commentent qu'en apparence... Ainsi le mot « Kittim » aurait fondamentalement le même sens très vague dans « la Guerre des fils de lumière » et dans le Commentaire d'Habacuc. Mais alors que le liturgiste-juriste de la Guerre lui

---

46. Si l'auteur avait voulu parler des « navires des Kittim », il aurait dit *ṣyy ktym* ou *ṣyym mktym* et non pas *ṣyym ktym,* ou mieux encore il aurait laissé intacte sa citation de *Nombres,* XXIX, 24, *ṣym myd ktym* « des navires (venus) de la région des Kittim ».

47. Cette similitude, le sens identique du mot « Kittim », la parenté évidente avec certains passages de la « Guerre des fils de lumière » amènent à se poser la question : cet appendice du livre de Daniel n'aurait-il pas été composé par un Essénien?

48. *Le « Commentaire d'Habacuc » découvert près de la Mer Morte,* dans la *Revue de l'Histoire des Religions,* 1950, n° 2, p. 152... ou bien : *Aperçus Préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte,* p. 36-38.

49. R. P. Lambert, *Le Maître de Justice et la Communauté de l'Alliance,* dans la *Nouvelle Revue Théologique,* mars 1952, p. 271.

50. Car la « Maison d'Absalom » (colonne V, ligne 9) pourrait fort bien être aussi un terme symbolique, comme le pensent M. l'Abbé Delcor (*Essai sur le Midrash d'Habacuc,* p. 65) et le R. P. Lambert (*art. cit.,* p. 267-268), bien que M. Dupont-Sommer y voie, moins logiquement, la famille d'un oncle d'Aristobule II, appelé de fait Absalom (*art. cit.,* p. 158).

garde son acception indéfinie, l'historien du Commentaire l'utilise à dessein pour déguiser une description qu'il a de bonnes raisons de vouloir énigmatique. Ce désir de brouiller les pistes, pour les non-initiés, devait même l'induire à entremêler des traits applicables à divers ennemis. Le culte des étendards paraît bien être une allusion typique aux armées romaines, comme l'ont vigoureusement montré M. Dupont-Sommer [51] et M. R. Goossens [52], mais les bêtes qui accompagnent la cavalerie (colonne III, ligne 10) correspondent fort bien aux éléphants des Séleucides et l'argumentation de M. E. Stauffer [53], du R. P. Lambert [54] et de M. l'Abbé A. Michel [55], se révèle sur ce point plus convaincante que la réfutation de M. Dupont-Sommer [56]. Ainsi l'auteur du Commentaire d'Habacuc aurait choisi le mot « Kittim » précisément parce qu'il ne désignait de lui-même aucun ennemi particulier et parce qu'il entendait l'appliquer en sourdine à tous les ennemis de sa communauté, depuis les Séleucides [57] jusqu'aux Romains. Certes il lui arrive de se trahir plus ou moins, lorsque par exemple il présente les Kittim en guerre avec toutes les nations, comme l'étaient les Romains. Mais il s'est ensuite aperçu, dirait-on, qu'il risquait d'être trop clair, aussi profite-t-il d'un détail rencontré dans Habacuc pour insister sur le fait que ces Kittim ne représentent malgré tout aucun peuple particulier « car ils sont le restant (*ytr*) des peuples » (IX, 7). En théorie cette expression peut signifier soit le dernier peuple subsistant soit l'ensemble des autres peuples; mais le texte d'Habacuc qui fournit ces mots [58] et le contexte du Commentaire indiquent suffisamment qu'on doit préférer la seconde interprétation : les prêtres indignes qui ont pillé les peuples (ligne 5) seront pillés par l'ensemble des peuples, c'est-à-dire par les Kittim.

Le Livre des Jubilés, lui aussi, fait intervenir les Kittim à deux reprises. Dans le premier passage, Isaac maudit les Philistins en ces termes : « Maudits soient les Philistins jusqu'au jour de la colère et de l'indignation au milieu de toutes les nations; que Dieu en fasse une moquerie et une malédiction et un objet de colère et d'indignation dans les mains de (ces) pécheurs (de) Gentils et dans les mains des Kittim. Et celui qui échappera à l'épée de l'ennemi et des Kittim, que la nation juste l'extirpe au jugement de sous les cieux; car, ils seront les ennemis et les adversaires de mes enfants dans toutes leurs générations sur la terre » [59]. L'auteur a visiblement l'intention d'imiter le style biblique et de faire un large usage du parallélisme : après « colère et indignation », après « moquerie

---

51. *Art. cit.*, p. 159, puis, plus longuement, dans les *Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte*, pages 39 à 48.

52. *Les Kittim du Commentaire d'Habacuc*, dans la *Nouvelle Clio*, mai-octobre 1952, p. 137-170.

53. *Zur Frühdatierung des Habakukmidrasch*, dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1951, n° 11, col. 667-674.

54. *Art. cit.*, p. 272-274.

55. *Le Maître de Justice*, p. 134-135.

56. *Nouveaux Aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte*, p. 48 à 50.

57. Flavius Josèphe dit expressément (*Antiquités Judaïques*, XIII, 171) que les Esséniens existaient déjà sous le pontificat de Jonathan, donc vers 150 ou 145 avant Jésus-Christ. Certes Josèphe n'est pas infaillible, mais il est si bien renseigné sur tout ce qui touche aux Esséniens qu'on aurait tort de négliger son témoignage. Un historien comme lui ne pouvait ignorer la véritable identité du Maître de Justice et donc la date de la fondation de sa « Nouvelle Alliance ». Par conséquent on n'a pas le droit de l'accuser sans preuve d'avoir imaginé pour cette secte religieuse une antiquité fictive.

58. Voir par exemple A. Van Hoonacker, *Les Douze Petits Prophètes*, p. 480; ou Paul Humbert, *Problèmes du Livre d'Habacuc*, p. 163.

59. XXIV, 28-29. D'après la traduction anglaise de R. H. Charles, dans *The Book of Jubilees*.

et malédiction », après la répétition de « colère et indignation », avant « les ennemis et les adversaires », on ne peut douter que « ces pécheurs de Gentils » ne soient parallèles aux Kittim et que l'épée de l'ennemi ne soit synonyme de celle des Kittim. On constate donc à nouveau que les Kittim sont bien les ennemis ou les païens en général. Dans le second passage, par contre, les Kittim figurent à la fin d'une liste de noms propres et donc il faut reconnaître qu'ils semblent désigner un peuple particulier : (« Les fils d'Esaü) envoyèrent à Aram et à Adouram l'ami de leur père et ils louèrent avec eux un millier de combattants, hommes de guerre choisis. Et ils vinrent à eux de Moab et des fils d'Ammon, ceux qui furent loués, un millier d'hommes choisis, et de Philistie un millier d'hommes de guerre choisis, et d'Edom et des Hourrites un millier de combattants choisis, et des Kittim (de) puissants hommes de guerre » (XXXVII, 9-10). Toutefois on est assez embarrassé pour identifier ce peuple : les Séleucides paraissent exclus, puisque la Syrie est déjà mentionnée sous le nom d'Aram, et d'autre part le contexte invite à ne pas chercher trop loin de la Palestine et donc à ne pas songer à la Grèce ou encore moins à Rome. D'ailleurs le verset 6, où était exprimée la décision réalisée aux versets 9-10, ne mentionne pas les Kittim : « Envoyons à Aram, à la Philistie, à Moab et Ammon, choisissons-nous des hommes choisis qui soient ardents au combat, allons combattre contre lui (= Jacob) et exterminons-le de la terre... ». Faut-il conclure de ce rapprochement que les Kittim interviendraient dans la seconde liste pour récapituler les termes précédents et qu'à cause de cela ils seraient privés de la formule habituelle « un millier d'hommes choisis » ? C'est possible, mais ce n'est pas certain et donc cette fois on ne peut affirmer que « Kittim » ait le sens très général constaté dans le texte précédent.

*
* *

Comme dans le premier Livre des Macchabées les Kittim sont certainement les Macédoniens, confondus de loin avec les Grecs (I, 1 et VIII, 8), nous devons en définitive distinguer à leur sujet deux emplois différents. Un courant traditionnel avait conservé au mot « Kittim » son sens antique et continuait à l'employer pour désigner les Grecs d'Europe ; c'est peut-être à cet usage que se référerait le second texte du Livre des Jubilés (XXXVII, 10), quoiqu'on s'étonne de voir la Grèce alignée à la suite d'Edom, de Moab et d'Ammon. Mais dans d'autres milieux, chez les Esséniens par exemple, ce terme avait perdu son sens originel et acquis une extension beaucoup plus grande qui rejoignait à peu près celle des mots *'mym* « les peuples » (étrangers) ou *gwym* « les nations » (païennes). En somme, les Kittim étaient alors tous les non-juifs ou, comme dit le Commentaire d'Habacuc, « l'ensemble des peuples ».

Evidemment nous aimerions savoir quand cette seconde signification a commencé à se répandre. Est-elle postérieure au premier Livre des Macchabées ? Faisait-elle partie de ce vocabulaire typique des Esséniens que nous sommes en train de découvrir ? Remonte-t-elle alors jusqu'aux premiers disciples du Maître de Justice ? A-t-elle rapidement supplanté l'usage ancien ou bien ces deux acceptions du même terme ont-elles eu cours toutes les deux à la fois pendant un certains temps ?

Espérons que ces questions trouveront une réponse dans les documents qui restent à publier ou dans de nouvelles trouvailles.

Jérusalem, 2 avril 1955. Jean CARMIGNAC.

Problèmes d'apostolat

A propos d'un livre récent[1]

Le livre de Mgr Suenens sur l'Eglise en état de mission pose de façon lucide divers problèmes d'apostolat, ou plus exactement : quatre et à mon sens, ils sont essentiels; ils sont les plus controversés; ils exigent une solution urgente.

La première question : le but de l'apostolat contemporain est-il d'*humaniser ou d'évangéliser*? Il s'agit d'une priorité chronologique évidemment, personne ne mettant en doute, théoriquement, que l'objet final de l'apostolat ne soit l'évangélisation. On aurait tort de ne considérer ici que la solution de Montuclard; ils sont nombreux les prêtres engagés à fond dans des occupations, qui ne sont pas avant tout religieuses : ils y déploient un incontestable dévouement, mais... si le christianisme est participation à la nature divine, communication de la filiation divine adoptive, on n'a pas toujours l'impression nette que c'est à cela qu'ils visent. Il y a là un effort généreux d'« humanisation » de l'existence : ne sont-ce pas quelquefois « magni passus extra viam »? Il est donc très opportun de rappeler le but essentiel, la fin dernière de l'Eglise. La civilisation et la christianisation sont connexes, cette dernière faisant naître la première. Il est très vrai qu'un minimum de bien-être est requis comme préambule à la christianisation : parce qu'il faut un minimum de liberté d'esprit pour prêter attention aux avances de l'Esprit. L'homme apostolique n'en a jamais douté et ne s'est jamais, pas plus que le Christ, exclusivement adonné à l'évangélisation. Mais sa tâche propre, celle que l'Eglise a reçue de son divin fondateur : c'est de délivrer du péché et de communiquer la participation à la nature divine. Ce n'est pas aux civilisés, aux « évolués » seuls que ce « salut » doit être procuré : mais à tous, même aux plus misérables. « Pauperes evangelizantur »! L'énergie qui opère cette transformation surnaturelle ne suit pas les mêmes lois, ni le même rythme que l'« humanisation ». La sainteté théologique et la culture ne sont pas de même nature : la première est un don strictement personnel, un état essentiellement individuel; la seconde est un état surtout social. L'être capable des sacrements, de la filiation divine qu'ils assurent, est la personne, non pas la société. Nul ne songe à nier que le conditionnement social ne soit de grande importance, même pour l'état de grâce. Mais le souci d'assurer au plus tôt celui-ci doit passer avant le souci de créer de la « culture ».

Pourtant l'apostolat ne peut pas se désintéresser du milieu humain où vivent les hommes. Cela pose un second problème : celui de l'*apostolat du milieu,* ou de ce qu'on appelle l'action catholique spécialisée. Si je comprends bien l'auteur, il douterait de l'efficacité d'un apostolat qui viserait beaucoup plus le « milieu » que les individus qui lui donnent son caractère. Ce scepticisme est fondé, je crois. Car le milieu, la zone, ce sont des individus nombreux et fort divers. Un exemple typique : ce seraient « les Taudis ». Ce sont plus que des habitations malsaines; ce sont les propriétaires qui les laissent subsister; c'est le « Public » indifférent à leur existence; les détenteurs de l'autorité, qui ignorent ou restent passifs; ce sont aussi leurs habitants, pas toujours révoltés — hélas acclimatés, trop habitués : Bref : autant d'individus à émouvoir pour

1. Mgr L.-J. Suenens. — *L'Eglise en état de mission.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 20 × 13 cm., 212 p. Prix : 60 frs belges.

résoudre le problème. Tous les problèmes « sociaux » en définitive aboutissent à des problèmes personnels, individuels. Mais il faut bien comprendre. L'apostolat de l'individu a trop souvent consisté à traiter l'individu comme un « isolé », enfermé en soi, devant réaliser une moralité, une perfection morale individualiste. Mgr Suenens fait observer que beaucoup se réfugient derrière leur « devoir d'état » pour refuser tout apostolat : en fait ils mutilent leur devoir d'état : leur « état » n'est pas seulement la famille, la profession, la « citoyenneté », mais aussi le christianisme, la consécration à Dieu par les sacrements ! Ce n'est peut-être pas la faute des laïcs s'ils sont, en général, complètement fermés au sens de leur responsabilité. La plupart, aux invitations, répondent équivalemment « Numquid sum custos fratris mei? » Le souci du salut d'autrui est affaire de « curé » ! L'apostolat leur paraît une indiscrétion ! et en tout cas ne les regarde pas ! Les meilleurs, qui s'en allaient en retraite, regardaient cela comme une cure spirituelle, tout à fait personnelle : les prédicateurs n'orientaient guère leurs préoccupations vers le « zèle », mais vers une religion très « personnelle ». Si l'un parlait du « milieu » vital, c'était souvent pour les mettre en garde contre lui, rarement pour les rendre attentifs à la nécessité de le transformer. On voit donc comment l'apostolat du milieu doit être compris : l'homme qu'on évangélise, doit être vu — « compris » dans ses conditions réelles, existentielles, plongé dans une réalité, qui agit sans doute sur lui de façon très précise, mais sur laquelle lui aussi doit agir à son tour.

L'adage bien connu de l'« apostolat du même par le même » se justifie pleinement : il formule la règle de l'action spécialisée : mais on ne peut pas restreindre sa portée au seul milieu économique ou professionnel. La sphère des responsabilités apostoliques est exactement celle des relations humaines. Bien que Mgr Suenens ne parle pas explicitement de la paroisse, son rôle capital apparaît maintenant clairement. Elle ne peut pas être... ou rester... un vase clos, un ghetto ; elle doit être — comme toute l'Eglise — en état de mission. La paroisse : ce sont les paroissiens : on peut même ne considérer, pour notre propos que *les « pratiquants »*. C'est eux qu'*il faut mettre en « état de mission »*. La prédication ne leur annonce pas suffisamment leur devoir à tous de « répandre la bonne Nouvelle ». Ils ont tous des « relations » avec des parents, des amis, des collègues... Ils ont tous peu ou prou d'influence, qu'ils ont l'obligation — en toute discrétion et sagesse, sans doute — d'utiliser au service de l'Evangile. Qu'on les groupe en associations diverses pour les former et leur donner courage : ce n'est pas seulement excellent, mais indispensable. Toutefois il faut bien comprendre qu'il y en a qui restent revêches à tout « embrigadement » : ils ne sont pas pour autant dispensés de veiller au « salut » de leurs frères selon Dieu. Du haut de la chaire paroissiale doit leur venir, très pressante, très persuasive, l'invitation à prendre leur responsabilité personnelle. La charité, vertu capitale du chrétien, ne consiste pas principalement, et sûrement pas exclusivement, à donner l'aumône : le pululement des Sermons de charité peut créer cette lamentable équivoque. Elle est beaucoup plus que la philanthropie : car elle est identiquement l'amour de Dieu, du Dieu incarné, vivant dans l'âme, et nous pressant — « urget nos » — d'aimer le prochain, non pas seulement comme nous-mêmes mais « sicut ego dilexi vos ». L'amour veut toujours faire vivre... La charité chrétienne veut faire vivre complètement, éternellement, divinement. Cette volonté n'est pas un « caractère » propre au prêtre, mais à tout baptisé. Naturellement, ce serait une utopie d'imaginer que tous les « fidèles » soient capables de réaliser cet idéal ! Hélas !... Mais tout de même, il y en a plus qu'on ne le suppose. On a souvent, trop souvent parlé de l'« élite » dont on attendait *la collaboration avec la hiérarchie*. Mais qui est cette élite?... Comment la détecter?... C'est sans aucun doute un « pusillus grex ». Mais, dans la foule innombrable des bureaux et des usines par exem-

ple : nos pratiquants ne sont-ils pas ce petit groupe?... ce « peu de ferment »... cette « poignée de sel »? Mgr Suenens le pense certainement, et avec raison! C'est eux qui doivent fournir l'équipe apostolique conquérante. Mais on doit avoir le courage de les aborder directement et personnellement. Ce que l'auteur avait mis en lumière pour l'action sur le monde, reste parfaitement vrai pour le recrutement des collaborateurs à *découvrir* et donc à chercher; à *former* ensuite et puis à « *utiliser* » — vilain mot qui traduit très mal le mot de l'Ecriture inspirée : « Qui mecum laboraverunt in Evangelio ». Je ne peux songer à résumer les précieuses indications données au chap. IV de l'ouvrage, sur ce devoir sacerdotal.

Le chap. V est audacieux, mais point téméraire : il faut espérer qu'il ne sera pas « vox clamantis in deserto! » Il s'adresse aux congrégations religieuses, les enseignantes surtout, et les supplie presque d'avoir un regard plus ouvert et plus anxieux sur la chrétienté contemporaine. Je crois pouvoir affirmer que l'évêque auxiliaire de Malines exprime ici en clair ce qui est « in votis » chez beaucoup de religieuses. Mais si à mon tour, suivant cet illustre exemple, il m'est permis d'« oser » : je prétends que c'est plutôt la tête que les membres qu'il faudra persuader. Mgr Suenens à la page 109 termine un chapitre par ces lignes : « Nous n'avons pas le droit de mettre au service de Dieu des velléités d'action ou des méthodes surannées qui n'étreignent pas le réel. Il nous faut hardiment repenser les moyens en fonction de la fin, qui n'est rien moins que le salut du monde. Et rejeter les moyens qui, de toute évidence, ont fait faillite, ou dont la disproportion est flagrante. Il appartient aux prêtres et aux fidèles ensemble de tenter cette rénovation des méthodes pour répondre aux exigences de l'heure »...

En résumé : « L'Eglise en état de mission » n'est pas une apologie pour une méthode d'apostolat en « pêche à la ligne »..., ni une critique démolissante de l'action sur les masses. Elle est une mise en pleine lumière théologique de ce principe qu'une « conversion est toujours une démarche personnelle ». Qu'il s'agisse de convertir « a malo ad bonum » ou « a bono ad melius »; qu'il s'agisse de convertir, c'est-à-dire de changer complètement un individu ou un groupe, il ne faudra jamais oublier qu'on ne peut aboutir que par des contacts personnels. Les organisations les plus efficientes ont toujours cherché à multiplier au sein des masses des « contacteurs » éclairés, décidés, persévérants, courageux. Le succès a toujours consacré ces prises directes. Le livre rendra courage à ceux que le « nombre » effraye parce qu'il leur montre que le nombre est composé d'unités!... S'il est très difficile d'atteindre ou d'étreindre le nombre, il est plus aisé et plus efficace d'atteindre l'unité — à condition de le faire en toute intelligence et charité.

L. De Coninck, S. J.

Actes du Saint-Siège

S. CONGREGATION CONSISTORIALE

Normes et Facultés concernant les missionnaires des émigrants et les directeurs de ces missionnaires, publiées par ordre de Notre Saint-Père le Pape Pie XII, en date du 10 déc. 1954. — (*A.A.S.*, XXXXVII, p. 91-92).

Ce document se rattache à la constitution apostolique *Exsul familia,* du 1er août 1952 (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 692-704. Exposé du P. Delchard dans *N.R.Th.*, 1953, p. 308-311). Il a paru en février 1955. Il est divisé en trois parties.

I. *Bénéficiaires des privilèges accordés dans la seconde partie.*

Ce sont uniquement les prêtres nommés *aumôniers d'émigrants* ou *directeurs de ces aumôniers* d'une manière parfaitement conforme aux normes établies dans la constitution *Exsul familia,* titre II, art. 5 et moyennant une approbation spéciale de la Consistoriale. Le Décret recommande à ces aumôniers l'observation religieuse de la Constitution.

II. *Privilèges accordés à ces prêtres.*

1° L'usage de l'*autel portatif,* moyennant le consentement de l'Ordinaire du lieu, pourvu que la messe doive être célébrée à l'avantage des fidèles qui leur sont confiés.

2° Moyennant le consentement de l'Ordinaire et pour l'utilité des mêmes fidèles, la permission de célébrer *en plein air,* pourvu que l'emplacement soit convenable et respectueux et qu'une sorte de tente mette l'autel à l'abri du vent pour empêcher des parcelles de la sainte hostie de s'envoler. On se rappellera l'Instruction de la S. Congr. des Sacrements, du 1er octobre 1949 (*A.A.S.*, XXXXI, p. 493 sq.; cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 77-85).

3° La permission de *biner* ou même de *triner* les dimanches, aux fêtes de précepte ou même à des jours fériés, pour l'utilité des fidèles habitant le territoire de la mission, moyennant le consentement de l'Ordinaire du lieu et pourvu qu'un prêtre ne célèbre pas trois messes dans la même église, si on peut l'éviter sans grave inconvénient. En tout cas la troisième messe ne sera autorisée dans chaque cas que pour une vraie nécessité dont l'appréciation charge la conscience du directeur de la mission. Il faudra éviter l'étonnement et le scandale et le prêtre ne touchera d'honoraires que pour une des messes qu'il célébrera. (Remarquons que l'étonnement ou le scandale a un caractère très relatif. Il y a sans doute aujourd'hui, en France, bien peu de régions où on se scandaliserait de voir un prêtre biner ou même triner. — Il reste permis aussi d'utiliser les indults accordés au diocèse où on se trouve, au sujet du binage ou du trinage, ou encore de l'acceptation d'honoraires pour deux messes ou même pour trois).

4° Faculté de célébrer *à Noël la messe de minuit* pour les fidèles confiés aux aumôniers en écartant tout danger d'irrévérence.

5° *Messe de minuit* aussi entre le 31 décembre et le *1er janvier*. Cette messe doit être précédée de prières qui, en y ajoutant le temps de la messe, ne dureront pas moins d'environ deux heures.

6° Permission de célébrer une *messe le jeudi saint*.

7° Quant aux messes de l'après-midi, on s'en tiendra à la constitution *Christus Dominus* (*A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 22, 23; cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 194 et 408).

8° Pouvoir de *bénir* les ornements sacerdotaux, les nappes d'autel, les corporaux, les ciboires et en général tous les objets qui servent au culte divin.

9° Faculté de *bénir* conformément aux rites prescrits par l'Eglise, en accordant toutes les *indulgences* que le Saint-Siège a coutume d'y attacher, les rosaires, les croix, les statuettes et les médailles, et aussi d'enrichir les chapelets des indulgences de sainte Brigitte et de celles des Pères Croisiers.

III. *Faveurs accordées aux émigrants.*

1° Ils peuvent satisfaire au précepte de la *communion pascale n'importe quel jour de l'année*. C'est une très notable dérogation à la loi commune : pour les émigrants il n'est plus obligatoire de communier au temps pascal. Il suffit qu'ils communient une fois par an. Le texte ne mentionne aucune restriction à cette faveur; il semble que les émigrants peuvent en profiter aussi longtemps qu'à raison de leur nationalité ou de leur langue ils sont soumis à des prêtres spécialement chargés de leurs âmes. Mais les aumôniers zélés ne se contenteront pas du strict minimum et exhorteront leurs ouailles à la communion fréquente.

2° *Portioncule*. Le 2 août, moyennant la confession et la communion, les émigrants peuvent gagner une indulgence plénière chaque fois qu'ils visitent pieusement l'oratoire ou la chapelle de leur mission, où est légitimement conservée la sainte réserve, et réciter dévotement, à chaque visite, six *Pater, Ave* et *Gloria* aux intentions du Souverain Pontife.

Le 7 octobre 1953 (*A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 758; cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 311), une Déclaration de la S. Congr. Consistoriale autorisait les missionnaires des émigrants, ayant officiellement charge d'âmes, à administrer la confirmation à leurs sujets à l'article de la mort, conformément au décret *Spiritus Sancti*. Il y était précisé qu'ils pouvaient assister aux mariages sur leur territoire. De telles mesures font ressortir la bonté maternelle de l'Eglise à l'égard des émigrants.

E. Jombart, S. J.

S. CONGREGATION DES RELIGIEUX

Instruction du 2 février 1955 sur les religieux nommés aumôniers militaires. — (*A.A.S.*, XXXXVII, p. 93-97).

Le nombre insuffisant des prêtres séculiers oblige souvent à choisir pour aumôniers militaires des religieux ou des membres de sociétés à vie commune. L'Instruction de la S.C. Consistoriale, du 23 avril 1951 (*A.A.S.*, XXXXIII, p. 564; *N.R.Th.*, 1951, p. 1095), n'admettait dans l'aumônerie militaire que des religieux « excellents et expérimentés » (*optimi expertique*) et promettait pour des détails plus précis une Instruction de la S. Congr. des Religieux. Cette Instruction vient de paraître et nous en exposerons l'essentiel.

Art. I. *Nomination et révocation des religieux aumôniers militaires.*

1. Comme la vie d'aumônier militaire est très éloignée du cadre normal de l'état religieux (habitation au couvent et vie commune), cette charge ne sera conférée à des religieux qu'à défaut de prêtres séculiers.

2. Il y a de grandes analogies entre le religieux curé et le religieux aumônier militaire.

3. Le supérieur compétent présente son sujet à l'Aumônier général (*Vicarius castrensis*), qui, s'il le juge à propos, le nomme aumônier (cfr can. 456). Une fois nommé aumônier, le religieux est soumis à la vigilance et éventuellement à la correction de ses supérieurs (comme les autres religieux) et de l'Aumônier général (comme les autres aumôniers) conformément aux can. 630 et 631.

4. Une tendance de l'Eglise, surtout aujourd'hui, est de ne vouloir que *des volontaires* aux postes de plus grand dévouement (cfr can. 971 et 2351). Le supérieur religieux ne pourrait donc, à moins de raisons d'une gravité spéciale, commander à un de ses sujets d'être aumônier malgré lui.

Art. II. *Conditions nécessaires pour être nommé aumônier militaire.*

1. Le religieux doit être âgé de trente-cinq ans. En cas de vraie nécessité, on pourrait se contenter de trente ans accomplis, à la condition qu'il s'y joigne une grande maturité d'esprit.

2. Il faut exceller dans la doctrine, la piété et l'esprit religieux et ne pas embrasser cette carrière dans l'espoir d'une fausse liberté.

Très remarquables sont les mots *« eligendi sunt, tempore pacis... »* Si l'on veut de bons aumôniers militaires en temps de guerre — tout en espérant n'avoir pas à les utiliser —, c'est pendant la paix qu'il faut les bien choisir; autrement on s'exposerait à de dangereuses improvisations.

Art. III. *Durée de la charge.*

1. Le religieux aumônier militaire, non plus que le religieux curé, n'a aucune stabilité subjective. A tout instant, il peut être révoqué, soit par l'aumônier général soit par son supérieur. Mais il est recommandé au supérieur de régler l'affaire à temps avec l'aumônier général pour éviter les difficultés avec l'autorité militaire et ne pas nuire à l'apostolat.

2. Le religieux ne restera pas aumônier militaire plus de cinq ans à la suite; tous les deux ans les supérieurs religieux renouvelleront leur consentement (s'ils le jugent à propos).

3. En sortant de charge (après cinq ans au plus) les aumôniers doivent passer au moins quelques mois dans une maison religieuse, en se soumettant parfaitement à la discipline en vigueur. Le supérieur pourra, si sa conscience le lui permet, atténuer cette obligation à l'égard d'aumôniers qui n'auraient pas été complètement privés de la vie de communauté.

Art. IV. *Condition canonique du religieux aumônier militaire.*

1. *Il n'est pas exclaustré.* Ce point est de la plus grande importance. Le religieux exclaustré vit dans une indépendance presque complète de son Institut (can. 639) et peut être facilement tenté de le quitter complètement.

2. L'aumônier militaire est un religieux *légitimement absent* de son couvent, comme son confrère qui vaque au dehors à des ministères apostoliques. Mais le can. 606, § 2 est entendu plus largement pour l'aumônier puisque son supérieur peut l'autoriser à rester en charge cinq ans de suite, en renouvelant son autorisation tous les deux ans.

L'aumônier militaire jouit des droits et des privilèges de son Institut. Il peut en conserver ou assumer les charges compatibles avec ses devoirs d'aumônier.

3. Restant lié par ses vœux, il est obligé de les observer toujours fidèlement. Il est tenu par ses règles, ses constitutions, les prescriptions de son Institut, dans la mesure où cela s'accorde avec sa charge.

Art. V. *Discipline sacerdotale et religieuse.*

1. Pour la discipline *sacerdotale* on se contente de renvoyer à l'Instruction de la S.C. Consistoriale *pro Vicariis castrensibus* (*A.A.S.*, XXXXIII, p. 562; *N.R.Th.*, 1951, p. 1015). Ce qui suit concerne la discipline *religieuse*. On y prescrit plusieurs mesures à prendre en faveur des aumôniers.

2. Les supérieurs majeurs donneront aux aumôniers qui dépendent d'eux des *lettres d'obédience* où seront précisées les adaptations à leur charge de la discipline ordinaire.

3. Chaque aumônier militaire doit être *inscrit (attaché) à une maison religieuse* dont le supérieur doit veiller sur lui au spirituel et au temporel.

4. Si le nombre des aumôniers le demande, on pourra établir un *office*, national ou régional, où, sous la vigilance des supérieurs, les aumôniers trouveront des ressources « spirituelles, intellectuelles (bons livres, revues...), matérielles ». — On pense à quelque villa attrayante où les aumôniers seront heureux de se retrouver entre eux ou avec les membres de leur communauté et de restaurer leurs forces physiques et morales.

5. Il est très souhaitable que l'Aumônier général ait près de lui *un religieux*, aumônier militaire, qui lui serve de *conseiller* à l'égard des autres religieux aumôniers.

6. *Mesures recommandées pour sauvegarder la vie religieuse et spécialement la chasteté.*

a) On s'efforcera d'obtenir que les religieux aumôniers résident dans des localités où se trouve une maison de leur propre institut.

b) Dans la mesure du possible, ils passeront la nuit dans une maison de leur Institut, ou du moins dans une *maison religieuse ou pieuse*. (On sait qu'est *pieuse* toute maison établie dans un but surnaturel de religion ou de charité, orphelinat, pensionnat catholique, hôpital, etc.).

c) Quant aux mesures de prudence et aux précautions opportunes, exprimées dans les constitutions, les règles ou les statuts pour la sauvegarde de la chasteté, les supérieurs avertiront continuellement les aumôniers d'avoir à les observer. (Cette insistance est peut-être d'autant plus nécessaire que l'observation littérale de quelques détails n'est pas toujours possible).

d) Les supérieurs religieux interrogeront souvent l'Aumônier général sur la conduite de leurs sujets aumôniers. S'il y a lieu, ils verront ensemble comment écarter tel danger d'un religieux ou le décider à être irréprochable.

7. *Vie religieuse de l'aumônier et spécialement son vœu de pauvreté.*

a) Le religieux aumônier sera convaincu qu'il est aussi dépendant de ses supérieurs que le religieux curé. En respectant les droits de l'Aumônier général, toute sa vie est soumise à la vigilance et au jugement de ses supérieurs. C'est à eux qu'il doit demander les dispenses et les permissions nécessaires. Suivant l'avis de ses supérieurs, il peut suivre, pour la messe et l'office divin, le calendrier (*ordo*) rédigé par l'Aumônier général.

b) Aux dates fixées, il *rendra compte* à son supérieur immédiat de ses dépenses et de ses recettes, car sa pauvreté religieuse doit être complète.

c) Après avoir fait les dépenses nécessaires, il remettra au supérieur l'argent qui lui reste, conformément au can. 594, § 2, mais il tiendra toutefois compte de la loi du pays ou d'une décision de l'Aumônier général qui prescrirait une cotisation pour une mutualité d'aumôniers militaires.

8. *Recommandations de charité réciproque.* Ici comme en bien d'autres circonstances, le législateur ecclésiastique ne se contente pas d'énoncer des règles rigides. Pour qu'elles soient observées et bienfaisantes, il fait appel aux meilleurs sentiments des supérieurs religieux et de leurs sujets.

a) Il y aura un *commerce épistolaire* assez fréquent entre l'aumônier militaire et ses supérieurs.

b) Dans la mesure du possible, les supérieurs iront *visiter* leurs sujets ou les feront visiter.

c) On *invitera* volontiers les aumôniers militaires à des agapes fraternelles, surtout dans la maison religieuse à laquelle ils sont inscrits, de façon à accroître la charité. Cette charité poussera à inviter volontiers même des aumôniers militaires appartenant à d'autres instituts religieux et éloignés de toutes leurs maisons.

9. *Vie spirituelle.*

a) Les religieux aumôniers militaires rivaliseront avec leurs confrères de charité fraternelle et de zèle sacerdotal, de façon à être des images vivantes « boni militis Christi Iesu ».

b) Chaque année ils vaqueront aux *exercices spirituels* (feront une retraite) dans une maison de leur institut.

c) Chaque mois, ils feront un *jour de récollection* dans une maison religieuse.

d) S'ils ont des jours de congé ou de *vacances,* ils ne les passeront pas dans leur famille ni dans un endroit qu'ils auraient choisi, mais dans des maisons religieuses ou des endroits désignés par les supérieurs auxquels ils doivent obéir.

10. Les articles IV et V sont à observer même en temps de guerre.

Conclusion.

L'Eglise veut qu'aucune catégorie de fidèles n'échappe à sa salutaire influence. Elle fournit des secours supplémentaires aux groupes qui ne seraient guère atteints par le cadre paroissial, ainsi aux divers mouvements spécialisés d'Action catholique, aux émigrants, aux militaires. Depuis quelques années, l'aumônerie militaire a été réorganisée en plusieurs pays : en Espagne, le 5 août 1950; au Brésil, en 1951; en France, le 26 juillet 1952; en Grande-Bretagne, le 21 novembre 1953. En plus de ces mesures particulières, l'Instruction de la S. Congr. Consistoriale, du 23 avril 1951, a donné des règles générales sur l'aumônerie militaire (exposé du P. Delchard dans *N.R.Th.,* 1951, p. 1095-1098). Ce document est complété pour les religieux par l'Instruction de la S. Congr. des Religieux qui vient d'être analysée. Même si la guerre n'éclate jamais plus (suivant l'ardent désir du Saint-Père), les religieux aumôniers, en restant fidèles aux directives de l'Eglise, exerceront sur les militaires, et à l'occasion sur d'autres personnes, un très fructueux apostolat.

E. Jombart, S. J.

S. CONGREGATION DES RITES

La fête de S. Pie X. — (Décret du 1er mars 1955. — *A.A.S.,* XXXXVII, 1955, p. 250-256).

Ce décret étend à l'Eglise universelle la célébration de la fête de S. Pie X, le 3 septembre, sous le rite double mineur. Le texte de la messe est constitué de pièces propres, tels l'épître empruntée à la première Lettre aux Thessaloniciens, II, 2-8 et l'évangile de la triple protestation d'amour de S. Pierre après la résurrection avec la réponse de Jésus lui confiant la charge pastorale (Jo., XXI, 15-17). La communion (Jo., VI, 56-57) rappelle la mission eucharistique du nouveau Saint. Les leçons du IIe nocturne retracent intégralement, mais avec une grande sobriété, toute la carrière de S. Pie X, tandis que l'homélie du IIIe nocturne est empruntée au *Tractatus 123 in Ioannem* de saint Augustin.

E. B.

Bibliographie

THEOLOGIE POSITIVE

Editions de textes

W. Till & J. Leipoldt. — *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts.* Coll. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 58. Berlin, Akademie-Verlag, 1954, 24 × 16 cm., xxiv-63 p. Prix : 24 marks.

La *Tradition apostolique* de saint Hippolyte que la plupart des critiques à la suite de Schwartz et Connolly croient pouvoir identifier avec la *Constitution égyptienne* n'existe plus en texte grec original mais uniquement « à travers » plusieurs traductions, latine et surtout orientales (coptes saïdique et bohairique, arabes et éthiopienne). D'où la nécessité avant d'essayer de reconstituer le texte grec lui-même de retrouver d'abord, autant que possible, le texte premier de chacune de ces versions. Assez récemment, en 1946, H. Duensing publia dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Göttingen la version éthiopienne. Aujourd'hui les *Texte und Untersuchungen* consacrent un fascicule à l'étude et à l'édition de la tradition copte. La version bohairique ne remontant qu'au début du XIX[e] siècle, et ayant été faite sur le saïdique, c'est le texte saïdique qui a été pris pour base, mais les variantes du bohairique ont été signalées dans l'apparat critique, et même à un endroit le texte bohairique a comblé une lacune de deux pages dans le texte saïdique. Une traduction allemande a été jointe. La préparation de la publication, menée successivement par W. Till et J. Leipold paraît avoir été assez laborieuse mais la dualité des éditeurs ne semble pas, en fin de compte, avoir compromis sur quelque point vraiment important l'unité de l'œuvre.

Ch. Martin, S. J.

M. Black. — *A christian palestinian syriac Horologion (Berlin Ms. Or.Oct.1019).* Coll. Texts and Studies, New Series, I. Cambridge, University Press, 1954, 22 × 14 cm., x-458 p. Prix : 70 sh.

Nous saluons avec plaisir ce premier volume de la nouvelle série des *Texts and Studies,* collection renommée où les scholars anglais ont publié par le passé les meilleures de leurs études dans les domaines biblique et patristique, et dont on a pu souligner à juste titre qu'elle brillait encore plus par la qualité que par le nombre de ses travaux, *non multa sed multum.* Dans ce volume, M. Black étudie et édite avec traduction anglaise un *Horologion* palestinien écrit en syriaque (Berlin Ms Or. Oct. 1019). C'est une œuvre melchite, traduite du grec, et fidèle à la tradition liturgique byzantine dans son ensemble. Elle offre toutefois quelques particularités importantes : ainsi sa collection de tropaires et un certain nombre de ses prières qu'on ne retrouve que partiellement reprises dans l'*Horologion* ou dans la *Parakletike* grecque moderne, ou encore avec des différences notables. Il serait intéressant d'étudier leur origine, qui pourrait bien devoir être recherchée pour un bon nombre, à une époque très lointaine, pré-byzantine même, et dans le milieu hiérosolymitain. Une autre particularité, doctrinale celle-ci, montre, au moins dans un hymne adressé à la Vierge, que l'*Horologion* n'a pas échappé aux contaminations du monothéisme. Nous n'oserions pourtant pas pousser aussi loin que M. Black les conclusions qu'il en déduit au sujet de l'infection de l'Eglise melchite par le monothélisme, cette contamination pouvant bien, en effet, n'avoir été qu'individuelle et occasionnelle. Un autre centre d'intérêt de l'*Horologion* est fourni par les textes et citations bibliques. Alors que nous ne possédions jusqu'ici au complet que cinq psaumes en

syro-palestinien, ce nouveau texte liturgique nous en apporte trente-cinq en surplus et nombre d'autres textes bibliques encore : chants, prières, etc. Si l'influence de la Peshitta s'est fait sentir sur ces textes, elle n'a certainement pas été la seule, car ils présentent aussi divers signes de parenté avec les textes targumiques. Mais toutes ces questions sont délicates. Quant à l'intérêt linguistique de la pièce, il est surtout mis en lumière par le vocabulaire signalant les nouveaux mots et particularités qu'elle apporte en complément du lexique de Schulthess. Ch. Martin, S. J.

O. A. Colligan, O.F.M. — *St. John Damascene Dialectica. Version of Robert Grossceteste.* Coll. Franciscan Institute Publications, Text Series No. 6. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts; Paderborn, Schöningh, 1953, 22 × 15 cm., VIII-64 p.

L'influence exercée au moyen âge en Occident par les écrits de saint Jean Damascène est attestée par les traductions latines qui en ont été faites. Les *Dialectica* ou Chapitres philosophiques, sorte d'Introduction à son *Exposition de la Foi orthodoxe,* composés probablement entre 742 et 749, sont de ce nombre. Leur texte grec existe en deux rédactions, l'une de 68 chapitres, l'autre de quinze, probablement dues l'une et l'autre à Jean Damascène lui-même. Par la suite ces deux rédactions se sont mélangées et l'ordre de leurs chapitres a été bouleversé. La traduction latine publiée ici par le P. Colligan d'après trois manuscrits d'Oxford (sur treize connus) est de ce dernier type car elle ne compte que cinquante chapitres et rangés dans un ordre disparate. Elle a été attribuée par Thomson à Robert Grosseteste qui l'aurait composée entre 1235 et 1242, bien que, affirme-t-il, on la maintienne souvent, mais sans preuve, sous le nom de Burgundio de Pise. Les *Dialectica* sont d'un intérêt théologique plutôt que philosophique, leur but étant de clarifier certains termes philosophiques applicables à la théologie. L'influence de la traduction latine est certaine, on la trouve citée fréquemment, par exemple, dans la *Summa logicae* d'Ockham.
Ch. Martin, S. J.

J.-P. Muller, O.S.B. — *Le correctorium corruptorii « Quaestione ». Texte anonyme du ms. Merton 267.* Edition critique. Coll. Studia Anselmiana, XXXV. Rome, Herder, 1954, 24 × 17 cm., XXXII-160 p.

On sait l'opposition violente suscitée à saint Thomas, et jusque dans son Ordre, par son adhésion à l'aristotélisme. Elle contribua à développer une littérature polémique d'un caractère assez particulier, celle des « correctoires », soit recueils de critiques et de censures soulevées contre ses thèses, soit, en réponse aux précédents, riposte de ses défenseurs. Un des correctoires du premier genre, et des plus célèbres, est celui de Guillaume de la Mare, le *Correctorium Fratris Thomae,* qui comporte 118 articles, auxquels les thomistes opposèrent bientôt leurs *Correctoria corruptorii.* Parmi ces derniers, qui sont intitulés par leur premier mot, trois, les *Correctoria corruptorii Quare, Circa* et *Quia* ont déjà été édités et étudiés plus ou moins à fond, le premier par Glorieux, les deux autres par dom J. P. Muller, O.S.B. Des deux autres connus mais restés inédits, le même spécialiste examine et publie aujourd'hui le *Quaestione.* Ce correctoire est l'œuvre d'un thomiste, vraisemblablement dominicain, que les anglicismes de son latin tout comme l'origine du manuscrit placent en Angleterre, mais son nom et son époque restent incertains. Répondant aux censures de Guillaume de la Mare, il publie celles-ci en faisant suivre chacun des articles par une réfutation ou *responsio.* Sa méthode consiste à défendre saint Thomas par saint Thomas lui-même, c'est-à-dire à le citer, méthode en somme facile et d'une originalité relative. Ses *responsiones* n'ont pas été au delà du trentième article de Guillaume de la Mare. Il semble assez clair aussi qu'il y ait des relations entre le *correctorium Quare,* édité autrefois par P. Glorieux, et le *correctorium Quaes-*

tione; non seulement le texte des articles de Guillaume de la Mare est substantiellement identique dans les deux correctoires, mais les réponses se recoupent fréquemment. Il est vrai que la méthode de la réfutation par citations de textes, utilisée par les deux auteurs, amoindrit fort l'argument qu'on pourrait tirer de leur similitude. Le *correctorium Quaestione* ne nous a été conservé que par un seul manuscrit, Oxford, Merton College, 267, du XIII^e^-XIV^e^ siècle. L'ouvrage de Guillaume de la Mare est retranscrit jusqu'à l'article 109, mais la réfutation, comme nous l'avons dit, ne s'étend que jusqu'aux trente premiers seulement. C'est cette partie seule qui a fait l'objet de l'édition de dom Muller, le texte de Guillaume de la Mare ne présentant qu'un intérêt secondaire.

Ch. Martin, S. J.

Ph. Boehner. — *William Ockham. Summa Logicae. Pars prima, secunda et Tertiae Prima.* Coll. Franciscan Institute Publications, Text Series No. 2. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts; Paderborn, Schöningh, 1954, 22 × 15 cm., XVI-461 p.

D. Webering, O.F.M. — *Theory of Demonstration according to William Ockham.* Coll. Franciscan Institute Publications. Philosophy Series No. 10. Ibid., 1953, 22 × 15 cm., XII-186 p.

1. Bien qu'Occam ait exercé une influence profonde et durable, tant philosophique et théologique que politique et sociale, son œuvre n'a jamais connu jusqu'ici la faveur partagée par maint de ses contemporains d'être recueillie et groupée en une édition d'ensemble. Le renouveau d'intérêt porté à sa pensée par de nombreux cercles de médiévistes, a fait ressentir d'autant plus péniblement cette carence. Cette situation est toutefois en passe de changer. Tandis que M. Sikes et ses savants confrères anglais se sont chargés de la publication des *Opera politica,* qui comprendront au moins quatre volumes, le *Franciscan Institute* de Saint Bonaventure a concentré une grande partie de son attention et de ses efforts sur ses écrits philosophiques et théologiques. On peut attendre de ce côté aussi un nombre croissant de publications de textes et d'études. Le P. Boehner a déjà édité le *Tractatus de Successivis* puis le *Tractatus de Praedestinatione* et *de Praescientia Dei et de Futuris contingentibus,* mais il a entrepris aussi une édition de plus d'importance et de plus longue haleine, celle de la *Summa logicae* dont les deux premiers fascicules ont paru jusqu'ici. Cet ouvrage, un des plus représentatifs de la pensée philosophique d'Occam, fut achevé vraisemblablement à Avignon entre 1324 et 1327, et connut, du vivant même de l'auteur, une large popularité qu'attestent le grand nombre de manuscrits écrits de son vivant et encore conservés. L'édition de Boehner ne prétend pas être l'édition définitive, car une vingtaine de manuscrits sur les quelque cinquante connus ont été laissés de côté. Ce qu'on en sait donne toutefois lieu de croire que si des corrections de détail pourront encore être apportées, le texte établi n'en est pas moins, tel quel, surtout avec l'apparat critique dont il est doté, très suffisant pour satisfaire à toutes nécessités courantes. L'étude de la tradition manuscrite a apporté à Boehner des résultats positifs tangibles, en particulier, la preuve irrécusable de la vanité des objections émises par Prantl dans sa *Geschichte der Logik* sur l'authenticité de plusieurs parties de l'ouvrage. Le seul doute sérieux qui subsiste, après l'examen de la tradition manuscrite, est celui qui concerne le chap. 51 (ou 53 dans l'ancienne édition) sur la relation. Ce chapitre, qui est absent des meilleurs témoins et dont le style diffère de celui d'Occam, est plus vraisemblablement dû à un disciple désireux de compléter l'œuvre du Maître sur un point annoncé mais laissé en suspens par lui.

2. En complément des textes, le *Franciscan Institute* publie aussi sur Occam des monographies de caractère théologique, comme cette défense de l'enseignement d'Occam sur l'Eucharistie du P. Buerscher dont nous avons déjà rendu compte (cfr *N.R.Th.,* 1953, p. 434-435) mais surtout philosophique, comme celle du P. Fuchs, *The Psychology of Habit according to William Ockham* et celle du P. Webering sur sa théorie de la démonstration chez Occam. Ce terme de démonstration a chez le *Venerabilis Inceptor,* comme chez Duns Scot d'ailleurs,

qu'il ne fait que prolonger, une signification très précise, celle d'une preuve syllogistique stricte, et dès lors, son application n'est possible que selon des règles très rigoureuses tant du point de vue de la méthode que de son objet. On ne peut la confondre avec n'importe quel genre de preuve ou argumentation, même valable. Et c'est pour n'avoir pas compris la portée exacte de l'expression *demonstrari non potest* si fréquente chez Occam que nombre de critiques ont indûment rangé Occam tant en philosophie qu'en théologie parmi les agnostiques, niant jusqu'à la possibilité d'une preuve quelconque mais valable de l'existence ou des attributs de Dieu par exemple. Après avoir analysé dans sa première partie la notion de démonstration, l'auteur, dans la seconde, en étudie la validité de son application à divers objets : l'existence est-elle démontrable, en particulier l'existence de Dieu, ses attributs, ou encore la définition, la *passio,* la causalité. L'étude de Webering se meut, en somme, pour l'essentiel dans la même ligne que celle du P. Vier, sur l'évidence et sa fonction chez Duns Scot, dont nous avons parlé ailleurs. Et Occam apparaît nettement comme un simple continuateur de la tradition scotiste dont il a poussé plus loin certaines des vues. Ch. Martin, S. J.

D. et O. Van den Eynde, O.F.M. — *Guidonis de Orchellis Tractatus de Sacramentis ex eius Summa de Sacramentis et Officiis Ecclesiae.* Accedit Summarium eiusdem Tractatus e codice Duacensi 434 I. Coll. Franciscan Institute Publications. Text Series No. 4. St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute; Louvain, Nauwelaerts; Paderborn, Schöningh, 1953, 22 × 16 cm., L-366 p.

Cette édition du *Tractatus de sacramentis,* l'un des deux *Tractatus* qui constituent la *Summa de sacramentis et officiis Ecclesiae* de Guy d'Orchelles sera bien accueillie à un double titre : la publication du texte, qui était resté inédit jusqu'à présent, la notice précise, quoique brève faute de renseignements sûrs, que fournit la Préface sur l'auteur et son œuvre. Guy d'Orchelles (aujourd'hui Orcheux, départ. de l'Oise) fut professeur de théologie à Paris, vers 1220, chanoine de Meaux, et mourut avant 1233. A ces indications se bornent les points de repère certains de sa vie. C'est peu. Manifestement ce théologien ne fut pas une célébrité. Un autre fait le confirme : la rareté des manuscrits qui contiennent encore son œuvre. Cette œuvre elle-même, qui a fait l'objet des recherches et des études d'Hauréau, Grabmann, Glorieux, Kennedy et Betty, apparaît modeste et encore son authenticité a-t-elle fait l'objet de controverses. Le service le plus clair rendu par nos éditeurs est non pas tant d'avoir apporté du neuf, mais d'avoir passé au crible les appréciations de leurs devanciers et mis le point final à plus d'une discussion. Une seule œuvre est authentique : la *Summa de sacramentis et officiis Ecclesiae,* constituée par deux *Tractatus,* l'un *De sacramentis,* l'autre *De officiis,* et conservée par deux manuscrits seulement, mais de la seconde moitié du XIII^e^ ou du XIII^e^-XIV^e^ siècle. Un résumé de dix-sept questions traitées dans la *Summa* existe, de plus, dans un manuscrit de Douai, mais rien ne permet de croire qu'il soit l'œuvre de Guy d'Orchelles lui-même, pas plus que deux autres questions du même manuscrit, l'une *Cur Deus Homo,* l'autre *De homicidio,* que des critiques lui ont attribuées à tort. La bonne qualité des manuscrits a facilité la tâche des éditeurs. Où celle-ci s'est trouvée plus ardue c'est dans l'identification des sources et *auctoritates* qui sont nombreuses, comme la *Summa* de Prépositin, les *Quaestiones theologicae* d'Etienne Langton, Innocent III, Tancrède de Bologne, les *Disputationes* de Simon de Tournai, etc. Par ailleurs, la *Summa* de Guy d'Orchelles a inspiré des auteurs de valeur comme Guillaume d'Auxerre dans sa *Summa aurea* et son *De officiis.* Elle a donc son poids comme chaînon dans la tradition. L'édition des PP. Van den Eynde s'est bornée au *Tractatus de Sacramentis* et aux dix-sept questions de Douai, le *Tractatus de Officiis* ayant déjà été publié en 1939 par Kennedy dans les *Mediaeval Studies.* Ch. Martin, S. J.

P. De Vooght, O.S.B. — *Les sources de la doctrine chrétienne* d'après les théologiens du XIV^e^ siècle et du début du XV^e^ avec le texte

intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317). Paris, Desclée De Brouwer, 1954, 23 × 15 cm., 495 p. Prix : 250 frs belges.

D. De Vooght nous place devant un problème des plus intéressants : comment les théologiens qui, au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle, ont toujours affirmé que toutes les vérités de foi sont dans la Sainte Ecriture, en sont-ils venus à réfléchir sur le fait de la Tradition. Tous ont été plus ou moins embarrassés par la difficulté de retrouver dans la Bible des points dogmatiques tels que le *Filioque*, l'institution de la Confirmation ou de l'Extrême-Onction. En marquant les principales étapes, l'auteur fait défiler sous nos yeux un nombre important de témoins du XIV^e^ siècle et nous décrit leur réaction devant le problème. Ockham et Wiclif sont les personnages importants mis en scène, le premier posant la question dans toute sa rigueur, le second lui donnant une solution qui, replacée dans le contexte historique, s'éclaire d'un jour nouveau. Les pages consacrées à Wiclif sont certainement les plus instructives de tout l'ouvrage.

L'auteur a cru nécessaire de mêler à son sujet une enquête connexe sur la méthode théologique au XIV^e^ siècle. Cette partie de son étude prêtera à discussion. On procède d'un malentendu quand on identifie méthode philosophique et méthode scientifique. Dire que la théologie n'est pas une science, c'est reconnaître simplement que ses conclusions ne se fondent pas sur un point de départ évident; ce n'est pas lui dénier le droit de raisonner et d'argumenter. Nous ne reprendrions donc pas à notre compte une assertion comme celle-ci à propos de Gilles de Rome : « Ses goûts personnels vont à une forme de théologie que ses propres principes condamnent comme une excroissance maladive sur l'arbre sain de la *scrutatio scripturae* » (p. 97). Il ne faut pas oublier que le commentaire sur le premier livre des Sentences de Gilles est presque contemporain de la Somme de saint Thomas.

Nous avons été très étonné de ne pas rencontrer le nom de Henri de Gand. On n'ignore pas cependant (voir des histoires générales comme De Wulf, Ueberweg) que Gérard de Bologne, loin d'être le premier à avoir développé un traité méthodologique de la théologie, suit pas à pas le plan de son prédécesseur. On pourra trouver aussi sans difficulté dans les Baeumker's Beiträge (XI, 1912), l'édition presque intégrale de l'important traité de Hervé de Nédellec. A propos du même Hervé, nous ne pensons pas qu'il ait aperçu deux formes de théologie déductive; le texte signalé (p. 62) indique seulement deux formes d'évidence, l'évidence scientifique des conséquences et l'évidence non scientifique des antécédents (il faut corriger *ante* en *antecedente* dans le texte) et des conséquents.

On voudra bien nous permettre de contribuer quelque peu à la perfection de l'édition du texte dont nous avons eu le loisir de contrôler sur le manuscrit du Vatican une huitaine de pages au hasard. Nous proposons donc de lire p. 273, l. 39 : *non omnis qualitas est motiua uisus. Sed aliquod praedicamentum commune potest...* P. 305, l. 13 : *fides et opinio possunt dici scientia. Licet enim hae excludant euidentiam, tamen largissime loquendo frequenter dicimur scire quae solum...* A la même page, ligne 8, le ms. V a laissé tomber des mots; le ms. O doit être défectueux aussi sans doute, car l'édition présente un texte inintelligible où il faut une correction qui doit être la suivante : *non ualet nam neque naualis neque machinatiua uidentur...* Nous sommes d'avis aussi avec V de supprimer les deux variantes inattendues qui se trouvent en note à la même page. De même, nous proposons *argumenta* pour *articula* (p. 273, 35. — *Articulus* aurait-il été un neutre au XIV^e^ siècle?), *particulariter* pour *particulari* (p. 274, 30 et 33), *contingenter* pour *contingenti* (p. 274, 34), *ex terminis* pour *exterius* (p. 305, 11).

C. Dumont, S. J.

J. Gill, S. J. — *Quae supersunt Actorum graecorum concilii Florentini.* Partes I-II. *Res Ferrariae Gestae. Res Florentiae gestae.* Coll. Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Series B, Vol. V, Fasc. I-II. 2 vols, Rome, Pont. Inst. Orient. Studiorum, 1953, 28 × 24 cm., XCI-228 et 257-492 p. Prix : 5.000 et 4.000 lires.

Ce tome qui contient, en ses deux parties, respectivement les Actes des sessions conciliaires de Ferrare et de Florence, est incontestablement, par son contenu, le plus important de la collection. Mais il doit son intérêt à bien d'autres causes encore. Non seulement l'édition des Actes est maintenant, *pour la première fois,* faite sur une base critique solide, puisqu'elle repose sur trente-trois manuscrits dont les trois plus anciens s'échelonnent vraisemblablement de 1450 à 1470, c'est-à-dire dans les trente ans qui suivirent le concile, mais la classification et la critique de cette documentation manuscrite ont conduit l'éditeur à des conclusions très neuves, et fort différentes sur certains points des jugements portés jusqu'à présent, tant sur la nature que sur la valeur historique et théologique de la collection. Selon le P. Girr, la collection la plus complète que nous possédions actuellement des Actes grecs du Concile de Ferrare-Florence a été constituée par le prêtre Jean Plousiadène, entre 1463 et 1470. Mais Plousiadène utilisa deux sources dont la première était une collection des Actes des dix-huit sessions de Ferrare-Florence auxquelles les Grecs prirent part, et l'autre, plutôt une *Histoire* où le compilateur puisa en vue de constituer le cadre historique de son œuvre. Or, la première de ces sources existe encore dans une série de manuscrits dont le plus ancien, le Paris. gr. 427, paraît même avoir été écrit entre 1450 et 1453, à Constantinople vraisemblablement, et avec quelque probabilité sur un original authentique conservé dans cette ville. Ce ne sont rien moins que les procès-verbaux officiels des dix-huit sessions, procès-verbaux d'abord sténographiés par trois secrétaires grecs, actant séparément, puis, après la séance publique, confrontés en commission et rédigés définitivement en un texte unique sous le contrôle et avec l'approbation des commissaires tant latins que grecs. Quant à la seconde source on ne la connaît plus aujourd'hui, malheureusement, qu'à travers la collection de Jean Plousiadène. Mais sa nature n'est pas difficile à préciser. C'était un *diaire,* conduit au jour le jour, commencé dès le débarquement des Grecs à Venise ou peu après et poursuivi jusqu'après leur départ du Concile, vraisemblablement remanié, complété, amélioré de-ci de-là quant à la forme, et peut-être même quant au contenu, mais terminé en tout cas au moment du retour des Grecs en Orient. Il n'est pas facile d'en déterminer l'auteur et les critiques ont balancé entre Théodore Balsamon, Bessarion et Dorothée de Mitylène. A vrai dire, le premier doit être exclu, le choix restant possible entre le deuxième et le troisième, avec plus de probabilité pour le troisième. En tout cas l'auteur doit être recherché parmi les Orientaux favorables aux Latins et à l'Union. Le ton du diaire est très différent de celui des Actes, document officiel, neutre d'allure en principe, bien que peut-être plus écrit à l'avantage des Grecs que des Latins, et insistant surtout sur les aspects susceptibles d'intéresser les premiers, puisqu'ils furent écrits par des Grecs et pour des Grecs. Le diaire, par contre, est une œuvre personnelle d'un ecclésiastique grec important, témoin oculaire favorable à l'Union et de valeur sérieuse, malgré quelques erreurs de détail.

Ces constatations sont d'importance. Non seulement, elles expliquent sans peine les divergences et contradictions qui apparaissent à première vue dans la compilation de Jean Plousiadène, et qui avaient suscité à son égard la méfiance de nombre de critiques, mais elles permettent de se faire désormais une idée de la valeur théologique et historique exceptionnelle de la documentation conservée, en particulier des procès-verbaux. Il est bien entendu, au surplus, que ces derniers sont loin de tout donner. Ils ne pourraient à eux seuls constituer le recueil général des Actes du Concile de Ferrare-Florence. Outre qu'ils ne s'occupent que de la question de l'Union, ils ne comprennent pas même, en ce qui concerne celle-ci, la totalité de ce qui aurait dû ou pu être justement noté. Ainsi ils ne nous ont conservé ni le texte ni même la simple mention des deux Bulles pontificales, l'une convoquant le Concile à Ferrare, l'autre, le transférant à Florence. Or elles sont attestées par notre seconde source, le diaire; et pas davantage la Bulle d'Union du 6 juillet 1439, qui n'est reproduite que dans quatre de leurs manuscrits et simplement à titre d'annexe. Les discussions sur le purgatoire qui ne furent pas traitées en séances publiques, et les conférences entre les délégués grecs et latins qui eurent lieu après les séances publiques pour clarifier des questions controversées ou mettre au point la formule d'Union, n'y sont pas non plus mentionnées. Si ces limitations importantes n'entament en rien la valeur exceptionnelle des procès-verbaux officiellement sténographiés, actés,

unifiés et approuvés de commun accord, elles nous laissent toujours le regret qu'ils ne nous aient pas transmis davantage.

Si, du moins, nous étions encore en possession des Actes *latins* de ces mêmes sessions ! Car il paraît impossible qu'il n'y en ait pas eu. Hélas, leur texte est perdu. Celui que les éditeurs publient parallèlement au texte grec est basé presque partout sur la traduction faite sur les Actes grecs en 1865 à Rome par dom Anselme Nickes, O.S.B., avec l'aide de celle que Matthieu Caryophile fit déjà paraître en 1629. Seul le texte tant latin que grec de la Bulle finale *Letentur coeli* reproduit, selon l'édition donnée par le P. Hoffmann en 1944, l'*original* encore conservé aujourd'hui à Florence.

Une des particularités les plus intéressantes de cette édition des Actes de Ferrare-Florence concernant l'Union, est donc d'avoir nettement établi les diverses stratifications de notre documentation actuelle et leur valeur théologique ou historique. Pour l'exprimer d'une manière concrète et qui frappe immédiatement la vue, les éditeurs ont utilisé un procédé d'une interprétation facile : Les Actes sténographiés des onze sessions de Ferrare et des sept de Florence, sont reproduits sans plus. Un trait *fin* courant le long de la marge parallèlement au texte grec indique que celui-ci appartient au diaire. Enfin, un trait *épais,* placé de même façon, rappelle qu'il s'agit d'ajoutes conservées par certains manuscrits de la collection des Actes sténographiés. On peut donc dire que nous possédons aujourd'hui dans l'édition de l'Institut pontifical oriental, non seulement un texte critiquement établi, mais d'une haute valeur intrinsèque, et d'une interprétation aisée. D'un seul coup, ce concile, si pitoyablement édité jusqu'ici, y compris dans *Mansi,* et qui paraissait comme l'un des plus déshérités parmi les grands, est en passe de s'inscrire parmi les privilégiés par un de ces heureux revirements que la fortune ne ménage hélas ! que trop parcimonieusement aux hommes et à leurs entreprises. Ch. Martin, S. J.

Meister Eckhart. — *Der lateinischen Werke.* Bd. I, Lief. 3 ; Bd. II, Lief. 1 ; Bd. III, Lief. 4. — *Der deutschen Werke.* Bd. V, Lief. 1 et 2. Stuttgart, Kohlhammer, 1954, 31 × 22 cm., 72 et 64 p. Prix : 4,80 marks par fasc.

L'édition critique des œuvres latines et allemandes de Maître Eckhart, commencée en 1936, sous les auspices de la *Eckhart-Kommission der deutschen Forschungsgemeinschaft,* a repris lentement après la guerre son rythme de parution. Mais depuis un an ce rythme s'est considérablement accru. Trois fascicules de la section des *Lateinische Werke* ont paru en 1954, appartenant à trois volumes différents : le fascicule 3 du premier volume, qui achève la publication du *Prologus in opus propositionum* et commence l'*Expositio libri Geneseos* (K. Weiss) ; le premier fascicule du deuxième volume par quoi débute l'*Expositio libri Exodi* (K. Weiss) ; enfin, le quatrième fascicule du troisième volume, continuant l'*Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* (K. Christ, Br. Decker et Jos. Koch). La série des *Deutsche Werke* a aussi progressé. Sont sortis en effet cette année les fascicules 1 et 2 du cinquième volume qui sera consacré à la publication de plusieurs petits traités. Le premier de ceux-ci, le *Livre de la consolation divine* et le deuxième, l'homélie *De l'homme noble,* ont paru au complet dans ces deux fascicules qui sont dus à M. Quint, le grand spécialiste de l'Eckhart allemand et le principal éditeur de ses *Deutsche Werke.* Très important est ici le commentaire, qui fourmille de références et de discussions. Cette édition d'Eckhart est la principale qui paraisse à ce jour. Aussi nous paraît-il tout indiqué de tenir nos lecteurs au courant de ses progrès.

Ch. Martin, S. J.

D. Martin Luthers — *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. *Die Deutsche Bibel.* Band 8. Weimar, H. Böhlaus, 1954, 28 × 20 cm., LXXXIV-680 p. Prix : broché, 57,60 marks ; relié, 72 marks.

Malgré la guerre et la disparition de son directeur, le professeur E. Seeberg, la grande édition des *Luthers Werke,* connue aussi sous le nom d'édition critique

de Weimar, n'a pas cessé de paraître, et il n'est peut-être pas mauvais de signaler pour les souscripteurs d'avant-guerre que dès 1947 et 1948 les volumes 10 et 11 de la *Briefwechsel* virent le jour, ainsi que la première partie d'un *Gesamtregister des Schriften* (Bd. 58, 1). La réorganisation du Comité directeur en 1950 a donné une impulsion nouvelle à la gigantesque entreprise. Le présent volume en est la preuve. Le tome VIII de la *Deutsche Bibel* est consacré à la publication du Pentateuque dans la traduction allemande qu'en fit Luther. La reproduction en est faite d'après les deux éditions de Wittenberg de 1523-28 et de 1534-46, la première produisant le Pentateuque seul et la seconde la Bible entière. L'introduction analyse les rapports entre ces deux textes et quelques questions subsidiaires comme les annexes, préfaces, annotations, etc., ajoutées par Luther lui-même au texte biblique ou encore l'histoire de la concession du privilège d'impression par le prince électeur de Saxe en 1534. L'achèvement de la publication de la *Deutsche Bibel* est, avec la réédition à nouveaux frais de la *1. Psalmenvorlesung* de 1513-1515 (le seul ouvrage déjà paru dans les *Luthers Werke* que le Comité estime devoir rééditer), la tâche la plus immédiate qu'il a fixée à ses collaborateurs; puis viendra la confection d'un volume d'*Ergänzungen* et de *Berichtigungen* (Bd. 55) et enfin, les *Register* des différentes sections de l'ouvrage, le tout devant paraître, si les choses vont bien, dans le courant des dix prochaines années. Rarement l'on aura vu une telle ténacité au service d'une même publication puisque le premier volume des *Luthers Werke* est sorti de presse voilà aujourd'hui soixante-dix ans bien comptés. Ch. Martin, S. J.

LITTERATURE CHRETIENNE

Fr. Overbeck. — *Über die Anfänge der patristischen Literatur.* Bâle, Benno Schwabe & C°, 1954, 19 × 12 cm., 72 p. Prix : 4,75 frs.

Réédition en volume d'un article publié en 1882 par Franz Overbeck dans l'*Historische Zeitschrift.* Ce mémoire, qui fit quelque sensation à son apparition, en un temps où les études patristiques cherchaient encore leur voie, préconisait délibérément leur orientation dans le sens littéraire, et leur rapprochement, poussé même finalement jusqu'à l'inclusion, avec les genres littéraires de la littérature gréco-romaine. Aussi, pour Overbeck, ce n'est qu'à partir de Clément d'Alexandrie, le premier dans l'Eglise, nous assure-t-il, à faire appel aux formes littéraires grecques et à l'esprit hellénique pour exposer à la communauté chrétienne elle-même sa doctrine traditionnelle, que se trouve achevé le processus d'éclosion de la « littérature » chrétienne. Ce n'est pas le lieu de refaire ici la critique de ces vues, non dénuées d'intérêt, mais beaucoup trop unilatérales, et d'ailleurs aujourd'hui périmées sous leur forme excessive. Mais l'article, ou le volume, d'Overbeck vaut toujours par son intérêt rétrospectif dans l'histoire d'un débat, qui fut longtemps et passionnément mené, et que l'on trouvera fort bien décrit, par exemple, dans l'ouvrage de Jos. de Ghellinck, *Patristique et moyen âge,* t. II, passim, mais surtout au chapitre IV : « Patristique ou histoire littéraire antique ». Ch. Martin, S. J.

E. Arns, O.F.M. — *La technique du livre d'après saint Jérôme.* Paris, de Boccard, 1953, 25 × 16 cm., 220 p.

H. Vanderhoven, Fr. Masai & P. B. Corbett. — *Regula Magistri.* Edition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris. Coll. Publications de Scriptorium, vol. III. Anvers-Amsterdam, Standaard-Boekhandel; Bruxelles-Paris, Erasme, 1953, 27 × 20 cm., 340 p., 4 planches. Prix : broché, 725 frs; relié, 775 frs belges.

1. Le P. Arns a réussi à rendre concrète et vivante une monographie qui aurait pu être ennuyeuse. Il y est parvenu en laissant à saint Jérôme le soin de parler tout au long de son ouvrage. Sa description de la « technique du livre », c'est-à-dire de la composition et de l'édition d'une œuvre littéraire au

IV^e^ siècle après J.-C., doit le meilleur de sa substance à la plume du vieil ermite de Bethléem, dont l'expérience immense d'écrivain faisait un expert particulièrement versé en la matière. Aussi lira-t-on avec plaisir ce livre agréable. Mais ce n'est pas là son principal avantage. Les lexicographes et les savants qui s'occupent de critique textuelle auront d'autres raisons de s'y intéresser. Les premiers apprécieront les diverses significations données par saint Jérôme aux termes utilisés de son temps par la technique du livre : *charta, chartula, scheda, buxus, stilus, dictare, conferre, recensere, relegere, distinguere, codex, volumen, liber, libellus, opusculum, exemplar,* etc., etc. Et les seconds pèseront, sans doute avec une certaine perplexité, les lourdes hypothèques qui grèvent leurs essais persévérants déployés pour reconstituer le texte « original » des œuvres antiques. Car l'auteur dicte d'abord le premier jet de son ouvrage au tachygraphe, puis le scribe le reproduit à son tour en texte normal, enfin, après révision et correction par l'auteur, le calligraphe l'habille en sa toilette définitive. Jusqu'ici, sans doute, l'auteur tient encore son œuvre « bien en mains » ; mais après l'envoi à ses amis d'un exemplaire, l'autre restant en ses archives personnelles, il perd sur elle, dès ce moment, qui est à proprement parler celui de l'édition, c'est-à-dire de la transmission au public, tout contrôle effectif. La multiplication des copies ne se fait pas par lui mais par des tiers, amis, ennemis, commerçants, au gré des circonstances et des intérêts, et le texte, pour de multiples raisons : négligence des scribes ou des correcteurs, zèle peu éclairé des amis, déloyauté des ennemis ou de tiers intéressés, qui, ayant réussi à se procurer une copie, la déforment ou la transforment selon leurs vues, risque fort de se corrompre. Il restera à l'auteur la possibilité de protester en renvoyant à l'original conservé dans ses propres archives ou expédié par lui à son premier correspondant. Mais cela changera-t-il les copies déjà existantes, lesquelles recopiées à leur tour éterniseront l'erreur? Et l'auteur lui-même, surtout s'il est écrivain et savant, ne sera-t-il pas tenté, stimulé par la critique ou quelque nouvelle découverte, de corriger son texte, de le perfectionner, et à cet effet, de retirer de la circulation, — mais comment? — les exemplaires déjà lancés? Et voilà du coup une seconde édition, bien authentique, concurrençant la première, car toutes deux continueront à être recopiées et chacune avec ses erreurs ou ses anomalies. Et comment distinguer les particularités de ces éditions authentiques des textes faussés et démarqués? Tel est le grand drame de l'édition antique, que l'on voit transparaître constamment à travers les soupçons, les colères, les plaintes et les injures de Jérôme. Ainsi il est presque certain, au moins pour les œuvres de valeur ou sujettes à controverses, que les corruptions principales apportées à leurs textes ne l'ont pas été généralement dans les siècles postérieurs de leur tradition, mais bien aux temps cruciaux rapprochés de l'édition, souvent même du vivant de l'auteur, de ses amis et de ses ennemis, quand tant d'intérêts personnels jouaient pour falsifier innocemment ou méchamment les textes. Telle est la leçon de choses que révèle l'ouvrage du P. Arns, à travers l'expérience de saint Jérôme.

2. Ces difficultés dans la reconstitution des textes originaux que nous venons de décrire, les éditeurs de la *Regula Magistri,* dont l'un, M. Masai, est un codicologue et un paléographe de profession, en étaient si conscients qu'au lieu de nous donner l'édition « critique » de ce document monastique vénérable et d'origine encore mystérieuse, ils ont préféré ne présenter provisoirement que l'édition «diplomatique » de ses plus anciens témoins, deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris, cotés sous les numéros 12.205 (= P) et 12.634 (= E). Leur travail ressortit donc de deux champs d'intérêt, si l'on peut dire : l'un est celui de la science des manuscrits, l'autre de l'histoire et des institutions monastiques. M. Masai s'est acquitté de la première tâche dans l'Introduction par l'examen minutieux des manuscrits, et dom Vanderhoven de la seconde par la reproduction scrupuleuse des textes. M. Masai a estimé à bon droit, que pour assurer à son étude le maximum de rendement, il ne fallait rien négliger des indices, et ils sont très nombreux pour un connaisseur expérimenté comme lui, qui sont de nature à nous éclairer sur les lieux d'origine et de séjour, la date, la technique de la composition des œuvres étudiées ; parchemin, réglures et piqûres, encre, écriture, ponctuation, signatures, ornementation, notes marginales, titulature, etc., rien n'a échappé à son inquisition. Son enquête équivaut à peu près

à un cours de codicologie et de paléographie appliquées, où l'exemple concret ponctue et souligne à chaque pas comme il le faut l'importance des principes. Ses conclusions sont nettes sur certains points décisifs : nos deux manuscrits, qui dès le VIII[e] siècle ont appartenu l'un et l'autre à l'abbaye de Corbie, sont originaires de l'Italie du Sud, et plus précisément encore, E, d'un scriptorium de la région de Capoue (Campanie) et P, sans doute du scriptorium de Vivarium qu'illustra Cassiodore. E fut écrit vers la fin du VI[e] siècle et P aux environs de 600. Ces faits garantissent l'antériorité de la *Regula magistri* sur Benoît d'Aniane (VIII[e]/IX[e] s.) qui ne fit que l'utiliser dans son *Codex* et sa *Concordia regularum*. Ce point, longtemps contesté, paraît donc aujourd'hui définitivement établi. M. Masai souligne aussi le fait que la *Regula magistri* se présente dans nos deux manuscrits en prolongation et sous le patronage, dans P, d'une règle célèbre dite *Regula Patrum* attribuée à quatre Pères égyptiens : Sérapion, les deux Macaire et Paphnuce, dans E, d'une législation monastique que couvre le nom de saint Augustin. Sans doute y aura-t-il lieu par la suite d'interpréter ces données également. Enfin, signalons que l'exposé de M. Masai regorge d'aperçus personnels valables pour la transmission des manuscrits et la paléographie en général, ce qui donne à son étude une portée bien plus étendue que le simple problème de la *Regula magistri* et de ses témoins. Pour ce qui est de l'édition du texte, le rôle de dom Vanderhoven se limitait à le fixer scrupuleusement et dans son état brut, en connotant aussi les multiples compléments d'information que peut fournir les particularités de l'écriture : hésitations ou défaillances des scribes, corrections successives, annotations, etc. Ce travail ardu l'éditeur paraît bien l'avoir accompli avec maîtrise. Il reste entendu d'ailleurs que ce n'est là qu'une étape préliminaire. Un secteur de notre information sur le texte de la *Regula magistri* est maintenant à pied d'œuvre. Il faudra s'assurer des autres, moins importants sans doute, de la même manière, puis, seulement, tendre à la reconstitution aussi exacte que possible de l'original, enfin, abordant le point de vue historique et littéraire proprement dit, s'atteler à résoudre l'énigme de l'auteur, de la date et des circonstances de composition de cette législation monastique qui, de plus en plus, se révèle à nous comme l'une des plus anciennes et des plus intéressantes que nous possédions. Ch. Martin, S. J.

E. A. Lowe. — *Codices latini antiquiores*. A palaeographical Guide to Latin Manuscripts prior to the ninth Century. Part VI : *France : Abbeville-Valenciennes*. Oxford, Clarendon Press, 1953, 44 × 31 cm., xxx-48 p., 39 pl., N[os] 704-841.

Si le cinquième fascicule des *Codices latini antiquiores* de M. Lowe nous a présenté l'un des plus prestigieux dépôts modernes de manuscrits latins antérieurs au IX[e] siècle, celui de Paris (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 443), le sixième qui accueille l'héritage conservé dans toutes les autres villes de France (une trentaine en tout, réparties du nord au sud du pays) n'en est pas moins représentatif de la vigoureuse vitalité déployée dans les *scriptoria* français dès avant l'épanouissement de la Renaissance carolingienne. Il est vrai que les noms actuels des dépôts ne coïncident plus que partiellement avec ceux des anciens : Luxeuil, Fleury, Corbie ne figurent plus sur la carte de la France moderne que pour mémoire, mais bien encore Lyon, Autun et Tours. Pour tous, pour Lyon et Fleury, par exemple, les témoins sont restés nombreux ou dignes d'attention. Comme pour les manuscrits des dépôts parisiens, ceux des provinces ne sont pas tous d'origine française; sur 148 analysés dans le fascicule VI, 92 peuvent être réclamés par la France, les autres furent écrits à l'étranger : Italie (ceux-ci, en grand nombre à la Bibliothèque municipale d'Orléans, en provenance de l'abbaye de Fleury), puis Angleterre et Irlande, Espagne, Afrique et Byzance. Inversement d'ailleurs, la France a fourni aux dépôts modernes de l'étranger plus d'une pièce intéressante. Comme à Paris aussi, la patristique livre le plus fort contingent (83), puis les sciences biblique et liturgique (32 et 7); extrêmement peu de témoins (3) contiennent des œuvres littéraires païennes. Cinq des manuscrits remontent au cinquième siècle. Ils sont tous de sujets patristiques (Cyprien, Origène, Lactance, Hilaire et Augustin). Rares sont les manuscrits datés; ces privilégiés sont d'autant plus précieux. Parmi ces derniers la place

d'honneur revient sans doute au codex 504 de la Bibliothèque municipale de Troyes, qui conserve, en une onciale soignée, la *Cura pastoralis* de saint Grégoire le Grand, et, selon toute vraisemblance, fut revu et corrigé sous la direction même de l'auteur (pape de 590 à 604). Ce serait là le plus ancien manuscrit romain écrit en onciale et daté que nous possédions encore. Maintenant en possession de l'ensemble des documents conservés par les Bibliothèques de France M. Lowe peut signaler quelques-unes de leurs caractéristiques ou particularités et, fort de ce surcroît d'expérience, corriger certaines appréciations ou datations faites dans les précédents fascicules. Il soulève pour finir la délicate question des dénominations à donner aux écritures : capitale carrée, rustique, onciale, semi-onciale; mais son appréciation se fait spécialement nuancée quand il s'agit de la minuscule, en particulier de la minuscule caroline, et de son origine; quoi qu'il en soit des modalités de celle-ci, le rôle des *scriptoria* français apparaît avoir été décisif dans sa formation et sa propagation. Un des charmes, et non des moindres, que l'on éprouve à feuilleter les splendides albums de M. Lowe, est la propreté de l'impression, la précision de la présentation, et la finesse des planches. Les éditeurs et imprimeurs semblent avoir voulu rivaliser avec l'auteur pour réjouir les yeux autant que l'esprit et l'on ne saurait trop dire qui, des deux, l'a emporté. Ch. Martin, S. J.

Studia Gratiana post octava Decreti saecularia auctore consilio commemorationi Gratianae instruendae edita. II. curantibus I. Forchielli & A. M. Stickler. Bologne, Institut juridique de l'Université des Etudes, 1954, 26 × 18 cm., 702 p., 47 reprod. Prix : 8.500 lires.

Le tome II des *Studia Gratiana* est l'émule du premier (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 97) tant par le nombre des contributions (33 contre 22), que par les thèmes qu'elles discutent et surtout leur qualité. Comme pour le premier volume également, une documentation photographique abondante met le lecteur en contact plus direct avec les manuscrits du Décret de Gratien (47 planches empruntées à 16 manuscrits). Les articles paraissent avoir été mieux groupés selon l'ordre des matières que dans le premier volume. Les préoccupations qu'ils manifestent chez les auteurs restent dans la même ligne générale : étudier les sources, la doctrine, l'influence du Décret. Pourtant le deuxième tome ne contient plus d'apport nouveau au problème des *paleae,* si longuement traité dans le premier, ni à celui de la structure interne du Décret, mais il s'enrichit par contre d'une série d'aperçus d'allure plus générale décrivant la part prise en de nombreux pays aux études sur Gratien, son Décret, ou le droit canonique : en pays de langue allemande aux XIX^e^ et XX^e^ siècles (Lindner, Feine), en France, à partir du XVI^e^ siècle (Metz), même chez les humanistes, les gallicans et les réformés (Reulos), en Angleterre (Ullmann), en Espagne (Bidagor et Beneyto), en Autriche, ou plus exactement à l'Université de Vienne (Plöchl), enfin en Hongrie (Mester). Quatre ou cinq contributions signalent diverses *sources* du Décret, la *Regula S. Benedicti* (Brechter), les collections conciliaires espagnoles (Sotillo), plusieurs Pères latins, Ambroise, Jérôme, Augustin, dans la question du mariage (Gautremet), ou encore scrutent l'authenticité et la valeur de quelques textes sur lesquels s'appuie Gratien quand il traite de la légitimité de l'activité pastorale des moines (Dereine) et de la propriété (Giet). Quelques autres mettent en lumière l'*influence* de Gratien chez les Décrétistes (de Tejada, Onclin, Rota, Taeuber), ailleurs encore, par exemple dans la confection des statuts synodaux (Artonne), ou lors de certains épisodes de la politique religieuse de l'Eglise (Leclercq). Mais la plus grande partie des études est consacrée à analyser la *doctrine* elle-même du Décret, en particulier : sa conception du droit naturel (Composta, de Tejada, Rota), son apport à la solution du conflit des lois (Onclin), ses idées sur l'*aequitas* (Hering), sur le droit de propriété (Giet, Leitmaier), sur l'argent et le crédit (Taeuber), sur la *fidelitas* et le serment de fidélité (Nasalli-Rocca), les formes du serment (Hofmeister), l'adultère (Gottlob), la procédure du procès canonique (Della Rocca), enfin sur quelques questions plus ecclésiastiques comme les pouvoirs des métropolites (Caron), le bénéfice ecclésiastique (Lindner), la dîme (Melichar) et le *titulus* qui fait du célibat ecclésiastique un empêchement dirimant du mariage (Oester-

le). Cette nomenclature, si sèche qu'elle soit, suffit à montrer que le deuxième tome des *Studia Gratiana* supporte aisément la comparaison avec le premier par sa richesse et son mérite. Ch. Martin, S. J.

Oriens christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients. Band 38. 1954, 4e Serie, Band 2. Wiesbaden, Harrassowitz, 1954, 25 × 18 cm., VIII-160 p. Prix : 18 marks.

L'année 1954 de l'*Oriens christianus* n'a pas tardé à suivre celle de 1953 (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 778) et comme celle-ci, elle se condense en un fascicule. Bien que tous les articles soient du ressort de nos études, nous ne pouvons malheureusement signaler ici que l'un ou l'autre d'intérêt plus immédiat. Tel est celui de Vööbus appelé à réviser nos conceptions sur la date et l'auteur de la Peshitta. On sait que la critique a généralement accepté les vues de Burkitt qui l'attribuait à Rabboulas (VIe siècle). Vööbus rejette formellement cette thèse. Rabboulas, constate-t-il, utilisa, quelques années seulement avant sa mort, pour sa traduction du *De recta fide* de saint Cyrille d'Alexandrie, un texte syriaque de la Bible, qui n'est pas, comme on l'a un peu trop rapidement admis jusqu'ici, celui de la Peshitta. Il est invraisemblable qu'il n'eût pas utilisé celle-ci en cette occasion s'il en avait été réellement l'auteur. Du coup la thèse de Burkitt s'évanouit, car il n'existait aucun autre indice positif en sa faveur. Par ailleurs, les indices positifs « contre » ne manquent pas ; l'analyse de nombreux documents comme les traductions syriaques de Titus de Bostra et de la Théophanie d'Eusèbe, montre qu'existaient déjà dans la seconde moitié du IVe siècle des versions syriaques des quatre évangiles distincts en usage à côté du Diatessaron. La Peshitta, aux yeux de Vööbus, répondrait à un effort fait en vue d'améliorer le texte de ces versions existantes, effort d'autant plus désiré que les études bibliques ont été florissantes aux IVe et Ve siècles. C'est donc vers cette époque qu'il faudrait plutôt reporter sa composition. — Parmi les autres contributions signalons la continuation de la publication en traduction latine du Tetraevangelium en vieux géorgien par Molitor, l'étude de la doctrine eucharistique de saint Ephrem, entreprise par dom Beck, selon les principes déjà utilisés par lui en d'autres travaux du même genre (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 203) et enfin, plus particulièrement les objections que formule dom Engberding contre l'identification de Pierre l'Ibérien avec le Ps. Denys l'Aréopagite, prônée par Honigmann en 1952. On sait que l'argumentation principale de Honigmann se fondait sur l'identité de date (le 4 octobre) de la célébration de la fête de saint Hiérothée chez les syriens occidentaux monophysites, et de l'anniversaire de la mort de Jean l'Eunuque célébré par Pierre l'Ibérien, son fils spirituel. Il n'y a là, en fait, qu'une simple coïncidence dont on ne peut rien tirer. La fixation de la fête de saint Hiérothée au 4 octobre existait déjà chez les byzantins avant son introduction chez les monophysites, et si le 4 octobre a été choisi, c'est par un simple phénomène, fréquent en liturgie, d'attraction de fête secondaire par une fête principale, celle-ci n'étant autre que celle de saint Denys, célébrée le 3 octobre. Signalons pour terminer que la revue a repris sa tradition d'un *Literaturbericht* englobant l'Orient chrétien à l'exclusion de Byzance. Encore modeste en ce fascicule, ce répertoire bibliographique retrouvera bientôt, nous n'en doutons pas, l'ampleur qu'il connut dans les années d'avant-guerre.

Ch. Martin, S. J.

Passauer Studien. Festschrift für Bischof Dr. Simon Konrad Landersdorfer, O.S.B. zum 50. Jahrestag seiner Priesterweihe dargeboten von der Phil.-Theol. Hochschule Passau. Passau, Verlag Passavia, 1953, 24 × 16 cm., 316 p. Prix : 16 marks.

Kosmos und Ekklesia. Festschrift für Wilhelm Stählin zu seinem siebzigsten Geburtstag 24. September 1953. Hrsg. v. H.-D. WENDLAND. Kassel, J. Stauda-Verlag, 1953, 24 × 17 cm., 279 p. Prix : 18 marks.

Les deux volumes de Mélanges que nous signalons ci-dessous sont offerts à deux personnalités bien différentes, l'une, du monde ecclésiastique catholique, l'autre, protestant, bien que toutes deux aient suivi à plus d'un égard une carrière assez parallèle. Mgr Landersdorfer, entré dans sa jeunesse dans l'Ordre bénédictin, se spécialisa très tôt dans les études orientales et bibliques, spécialement de l'Ancien Testament, et s'y fit un nom jusqu'au jour où, en 1936, il fut nommé évêque de Passau. Malgré le poids de sa charge pastorale et bien que brisé dans son propre élan de savant, il ne cessa de porter son attention vers les études sacrées et d'encourager ceux qui s'y appliquaient. Les *Passauer Studien,* comme leur nom même l'insinue, ne sont que l'hommage filial et reconnaissant que tout spontanément lui présentent à l'occasion de ses cinquante années de prêtrise ceux qui furent l'objet de sa prédilection : le corps professoral de la Phil.-Theol. Hochschule de Passau. Tous les articles, à une exception près, motivée d'ailleurs, émanent des professeurs de cette institution. Quant au second bénéficiaire de Mélanges, que nous signalons ici, M. Wilhelm Stählin, il fut successivement pasteur, professeur de théologie, évêque de l'Eglise luthérienne, actif promoteur du rapprochement des Eglises. Le volume *Kosmos und Ekklesia* qui lui est offert à l'occasion de ses soixante-dix ans rappelle déjà par son seul titre ce que fut la double préoccupation de son existence : l'Eglise et l'œcuménisme. Si les *Passauer Studien* englobent très naturellement des articles, 14 en tout, appartenant au cycle des études ecclésiastiques tant philosophie que théologie : bible, liturgie, dogmatique, etc., les 18 contributions de *Kosmos und Ekklesia* présentent la même variété mais dans un sens protestant évidemment. Cependant elles témoignent visiblement d'une préoccupation pastorale plus prononcée, reflet d'ailleurs de cette activité et de cette influence personnelle exceptionnelle du jubilaire, que son accession à l'épiscopat, loin de briser, ne fit qu'accentuer, ainsi qu'on peut s'en rendre immédiatement compte rien qu'à parcourir la liste considérable de ses écrits par lequel se clôture sa *Festschrift.*

Ch. Martin, S. J.

HISTOIRE DE L'EGLISE

Analecta Gregoriana. Rome, Université Grégorienne, 1954, 23 × 16 cm.

Vol. LXX : *Studi sulla Chiesa antica e sull'umanesimo.* XII-354 p.

Vol. LXXI : *Nuove ricerche storiche sul giansenismo.* VIII-312 p.

Ces deux volumes réunissent la majeure partie des rapports présentés dans trois groupes (Histoire ancienne, Renaissance, Histoire moderne) de la section d'histoire de l'Eglise lors du congrès commémoratif du IV[e] centenaire de l'Université grégorienne (Rome, 13-17 oct. 1953). Les rapports du groupe « Moyen âge » sont publiés dans la collection « Miscellanea historiae pontificiae » (vol. XVIII, voir ci-dessous).

La première partie du tome LXX (p. 1-106) comprend huit études, dont quatre susceptibles d'intéresser un cercle de lecteurs non spécialistes : sur le « lieu du culte » des anciens chrétiens (J. R. Jaurin) et sur les rapports entre l'histoire de l'Eglise ancienne et trois disciplines auxiliaires, l'archéologie (E. Josi), l'épigraphie (J. Vivès), l'hagiographie (I. Tassi). D'après la première, il semble bien établi que des lieux du culte spécialisés et distincts des lieux de réunion dans des maisons particulières n'ont commencé à exister que depuis le début du III[e] siècle, du moins dans le bassin occidental de la Méditerranée. Et ce ne fut pas une simple coïncidence. Mais n'est-ce pas un anachronisme que de parler d'un « devoir » dominical à l'époque de saint Justin (p. 44) ?

La seconde partie, beaucoup plus imposante (pp. 109-352), réunit onze rapports (3 en espagnol, 2 en allemand, anglais, français et italien), dont le sujet commun peut être intitulé « Humanisme et *Ratio studiorum* ». C'est d'ailleurs le titre de la communication — un peu trop louangeuse, pensons-nous — qui ouvre la série (G. Toffanin). Une autre envisage elle aussi un problème de base : « Humanisme jésuite et humanisme de l'Orient » (H. Bernard-Maître) : Com-

ment les missionnaires occidentaux, porteurs d'une tradition humaniste caractérisée et axée sur l'héritage de la civilisation gréco-romaine, se sont-ils comportés lorsqu'ils se virent confrontés avec les milieux culturels extra-européens? Cinq monographies étudient divers aspects de ce problème fondamental : deux pour le Mexique (A. Ennis et F. Zubillaga), une pour le Pérou (A. de Egaña), pour l'Inde portugaise (J. Wicki) et pour le Japon (J. F. Schütte). Les deux dernières surtout, très documentées, sont des contributions de valeur pour une histoire mondiale de la civilisation. Enfin quatre rapports se limitèrent à des points particuliers de l'histoire du « Ratio Studiorum ». Parmi eux, le plus important par son ampleur (34 p.) et par son sujet est celui du P. de Dainville : « L'enseignement de l'histoire et de la géographie et le Ratio Studiorum ». Contribution de premier plan pour l'histoire de la pédagogie, de l'enseignement et de l'historiographie. Nous ne pouvons qu'inviter tous les esprits non prévenus à lire cet article avec attention et réflexion. La conclusion s'en dégagera d'elle-même. Elle ne sera peut-être pas celle que l'auteur et la plupart de ses confrères avaient prévue. Mais qu'importe si elle réussit à dissiper quelques brouillards artificiels et à ébranler quelques idoles.

Le tome LXXI présente une plus grande unité. Ses 14 études (en espagnol, français et italien) gravitent toutes autour d'un sujet unique : le jansénisme. Mais quel sujet complexe! La notion même de janséniste, si claire pour un théologien, présente pour l'historien des ambiguïtés considérables. Il ne faut pas moins d'un rapport de 32 pages au P. Ceyssens, un spécialiste du jansénisme belge, pour débrouiller quelque peu cette question. Car, comme le disait un jour le cardinal Aguirre au général des jésuites, Thyrse Gonzalez : « il faut distinguer trois sortes de jansénistes : les premiers sont ceux qui soutiennent les Cinq propositions et les erreurs que l'Eglise y a condamnées; et ceux-là sont en fort petit nombre, puisque jusqu'ici on n'en a pu encore convaincre personne d'une manière juridique. Les seconds sont ceux qui ont du zèle pour la bonne morale et les règles sévères de la discipline; et ceux-là, nonobstant le relâchement du siècle, sont en assez grand nombre. Et les troisièmes sont ceux qui, de quelque manière que ce soit, sont opposés aux jésuites; et de ceux-là il y en a une infinité » (p. 7-8, article « Le jansénisme. Considérations historiques préliminaires à sa notion »). Au fond, le seul dénominateur commun aux jansénistes, tels que l'histoire nous les révèle, c'est qu'ils sont opposés aux antijansénistes et vice versa. Exemple typique du phénomène de cristallisation que peut créer l'esprit de parti. « La reconnaissance en histoire de cette apparente vérité de La Palice signifierait un gain considérable » ajoute l'auteur, qui termine son très intéressant article par une sorte de jugement de Salomon. — Les autres études de ce volume ne sont pas moins intéressantes. Trois d'entre elles surtout qui entreprennent une nouvelle confrontation entre le jansénisme et divers courants idéologiques ou spirituels d'importance mondiale : le néo-platonisme (J. Orcibal), la dévotion au Sacré-Cœur (J. Nouwens; original) et le criticisme historique (F. Callaey, remarques intéressantes sur Benoît XIV, Tillemont et Muratori). Les dix rapports restants ont pris comme sujet, soit un événement historique ou une institution : Conciliabule de Pistoie (M. Batllori), Cortès de Cadix (I. de Villapadierna), Placet royal aux Pays-Bas (L. Willaert); soit un personnage marquant dans la lutte entre le jansénisme et ses adversaires : le cardinal Bona (G. Pettinati), l'abbé Tosini (R. Belvederi), le P. Zaccaria (P. de Leturia), le P. Capizucchi (P. Sannazaro); soit un pays entier : Naples (de Giovanni), République Ligurienne (de Langasco), Nouvelle France (L. Campeau). A mesure que de pareilles études objectives voient le jour et supplantent la littérature polémique qui inonda le marché jusqu'en ce dernier siècle, on s'aperçoit davantage du tort énorme causé à la religion par cet interminable conflit où les deux partis, pendant près de deux siècles, ne firent que se regarder comme des chiens de faïence. R. Mols, S. J.

Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII: Coll. Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XVIII. Rome, Université Grégorienne, 1954, 25 × 18 cm., XII-183 p.

Au Congrès international réuni à Rome du 13 au 17 oct. 1953 les huit commu-

nications concernant l'histoire de l'Eglise médiévale eurent comme sujet commun les rapports entre « Sacerdotium » et « Regnum » à l'époque culminante de la Chrétienté. Elles se trouvent réunies dans ce volume de mélanges. Trois sont rédigées en espagnol, deux en italien et en allemand, une en anglais.

Il résulte de ces études que cette question capitale pour l'intelligence du moyen âge est encore loin d'être parfaitement connue, malgré tous les travaux qu'elle a déjà suscités.

Ainsi, une investigation systématique de sa terminologie reste encore à entreprendre : dans quel sens chacun des textes des XII^e^ et XIII^e^ siècles employait-il des expressions comme « regnum », « imperium », « gladius », etc.? Sur ce point, le rapport de G. Ladner, professeur à l'université de Fordham, est des plus suggestifs. Il s'efforce de préciser le sens qu'avaient alors les termes « ecclesia » et « christianitas » et leur rapport avec l'idée de la « plenitudo potestatis » du souverain pontife. Il prétend établir qu'à partir de Grégoire VII le moyen âge n'a pas connu un mais deux systèmes expliquant les relations réciproques entre les deux pouvoirs : le système carolingien plus unitariste et le système gélasogrégorien plus dualiste. Tout en reconnaissant la diversité des nuances qui distinguait les différents auteurs ayant traité de cette question, il nous paraît difficile de suivre l'auteur sur ce terrain. Car il faut replacer chaque expression dans son contexte, voir p. ex. si les formules entendaient parler de l'Eglise comme Corps du Christ ou comme institution visible hiérarchisée. Ce contexte suffit, pensons-nous, à rendre compte des diversités d'éclairage de chaque formulation et point n'est besoin de recourir à une divergence fondamentale des points de vue. Même les partisans du pouvoir indirect ne renonçaient pas pour autant à leur conception fondamentalement unitaire du pouvoir.

Une autre tâche, à peine commencée en ce domaine, est le dépouillement des sources canoniques. On ne peut trop souligner leur importance pour une meilleure intelligence de la mentalité médiévale. Aussi le rapport du P. A. M. Stickler sur la conception que les décrétistes et les décrétalistes antérieurs à Grégoire IX se faisaient du « sacerdotium » et du « regnum » touche-t-il à un point capital. L'auteur, qui a étudié en détail la plupart de ces juristes beaucoup trop méconnus par les historiens de la théologie, résume ici très clairement la position des principaux d'entre eux. Et il explique pourquoi ils ne réussirent jamais à adopter une position uniforme.

Non moins importante est l'étude de M. Maccarone sur les principaux théologiens, depuis Honorius d'Autun jusqu'à Jean de Paris. Comparé aux ouvrages classiques d'Arquillière et de Rivière, il restreint fortement le nombre des théoriciens du pouvoir direct. Bien que la terminologie « pouvoir direct et indirect » soit l'œuvre d'un dominicain de Florence, élève de S. Thomas, l'analyse des systèmes ecclésiologiques de tous les auteurs antérieurs à la seconde moitié du XIII^e^ siècle oblige à les ranger parmi les tenants du pouvoir indirect. Y compris donc Hugues de S. Victor, qui fut souvent mal compris, S. Bernard, Innocent III et Simon de Tournai. C'est dans un « Quodlibet » de 1265-66 que le système du pouvoir indirect est le plus clairement formulé. Celui du pouvoir direct n'était encore au début du XIV^e^ siècle qu'une « opinio quorumdam modernorum », au nombre desquels il faut compter Robert Grosseteste, saint Bonaventure et peut-être saint Thomas d'Aquin.

Les cinq autres études sont plus spéciales. Elles concernent des personnages, des événements ou des pays particuliers : Grégoire VII et l'Espagne (B. Llorca), le cardinal Roland et l'entrevue de Besançon (W. Ullmann), le pape Innocent III (A. Walz), le Saint-Siège et l'Aragon (J. M. Pou y Martí), Pierre III d'Aragon et Martin IV (A. Fabrega Grau). Elles devront pourtant retenir l'attention des historiens.

R. Mols, S. J.

R. G. Villoslada, S. J. — *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773).* Coll. Analecta Gregoriana, Vol. LXVI. Series Facultatis Historiae ecclesiasticae, Sectio A (n. 2). Rome, Univ. Grégor., 1954, 23 × 16 cm.,-356 p. Prix : 1.800 lires.

En 1953, le Collège Romain, devenu depuis l'Université Grégorienne, célébra le quatrième centenaire de son existence. Occasion unique d'en raconter l'histoire, ce que personne n'avait encore fait en entier. Loin de se borner à un panégyrique de circonstance, l'auteur a voulu composer une œuvre strictement scientifique, en se basant sur un mémoire manuscrit, sur des diaires et d'autres documents conservés aux archives de la Grégorienne, sur diverses sources publiées dans les *Monumenta Historica Societatis Iesu.* L'ouvrage embrasse toute la première période du célèbre établissement fondé et dirigé par les jésuites jusqu'à leur suppression en 1773. Les huit premiers chapitres conduisent le lecteur depuis sa fondation jusqu'à l'ouverture des nouveaux locaux dus à la munificence de Grégoire XIII (28 oct. 1584). Ils retracent le rôle de S. Ignace et de ses premiers compagnons dans l'origine du Collège, les premiers encouragements, l'organisation des premiers cours, les premières difficultés. Suit une description de l'ordre du jour des élèves et du programme des études, avant et après l'entrée en vigueur du « Ratio Studiorum » de 1599, dont l'auteur raconte par le menu toute la genèse. Un autre titre de gloire du Collège est d'avoir été le berceau des Congrégations mariales, fondées par son professeur de sixième, le belge Jean Leunis. Plusieurs paragraphes sont consacrés à la vie de prière, à la formation morale et religieuse des élèves. D'autres au régime financier et à ses difficultés. Enfin l'œuvre de Grégoire XIII, le deuxième fondateur du Collège, est bien mise en évidence. Les six chapitres de la deuxième partie, qui embrassent presque les deux siècles restants, énumèrent les grands événements qui marquèrent la vie du collège : construction de l'église de S. Ignace, ouverture du musée Kircher, développement de la bibliothèque, fêtes intimes et visites de personnages importants. La contribution du Collège Romain au mouvement théologique, philosophique et scientifique de ces deux siècles est rappelée avec fierté. Plus encore, le souvenir des anciens élèves devenus célèbres par leur sainteté : rappelons seulement S. Louis de Gonzague et S. Jean Berchmans. Un chapitre décrit le développement de l'enseignement : nouvelles chaires de droit canon, d'histoire de l'Eglise (seulement en 1742), de liturgie. Un autre, extrêmement intéressant, est intitulé « Galilée et les professeurs du Collège romain » : loin de lui avoir été opposés, la majeure partie des mathématiciens du collège admettaient comme lui le système de Copernic. Mais l'opposition était vive dans le camp des philosophes et des théologiens. Un chapitre de conclusion poursuit le récit historique jusqu'en 1824.

Un appendice rassemble les noms de tous les recteurs et professeurs du collège depuis 1551 jusqu'en 1773. Bref, un ouvrage de première importance pour l'histoire de l'enseignement en Europe. R. Mols, S. J.

H. Verbist. — *A l'aube des Pays-Bas : Saint Willibrord.* Bruxelles-Paris, Editions Universitaires, 1953, 19 × 13 cm., 220 p.

A l'occasion du centenaire du rétablissement de la hiérarchie catholique aux Pays-Bas par Pie IX (Bref *Ex qua die,* 4 mars 1853), il convenait de faire connaître à nouveau au grand public la belle figure de celui qui occupa le premier la chaire épiscopale d'Utrecht, la métropole religieuse néerlandaise. Pour cela, personne n'était plus indiqué que l'auteur d'une biographie et d'une étude sur saint Willibrord, parues à la veille de la dernière guerre. Confrontant ces premiers travaux avec ceux parus depuis quinze ans, il nous donne un ouvrage largement refondu et tenant compte de l'état actuel des questions controversées. Comme il se doit dans un ouvrage destiné au grand public, l'auteur prend alors parti pour une des solutions en présence sans s'attarder à de longues discussions techniques. C'est ainsi qu'il se prononce pour le choix d'Anvers comme première résidence de Willibrord sur le continent. Anvers aurait ainsi été le premier centre d'où le christianisme aurait rayonné vers le nord des Pays-Bas. Géographiquement, cela paraît très vraisemblable et historiquement, si l'on peut dater le « Liber Aureus » de 692-693, rien ne s'y oppose. Pour la date de sa consécration épiscopale, il adopte celle d'Alcuin (21 nov. 695) et rejette celle de Bède, mais il est d'accord avec Bède pour admettre qu'il prit possession de son siège d'Utrecht dès le retour de son deuxième voyage à Rome et non vingt-cinq années plus tard. Il propose une hypothèse très intéressante sur la personne de

saint Hubert : celui-ci serait le fils d'une noble dame d'Austrasie alliée aux Pipinides, grande bienfaitrice de Willibrord, puis abbesse du monastère d'Oeren. C'est elle qui fut aussi la donatrice de la villa d'Echternach, le haut-lieu qui gardera jusqu'aujourd'hui la mémoire et la tombe du saint. Aussi cette biographie parle-t-elle beaucoup des origines de la célèbre abbaye; elle n'oublie pas non plus de retracer l'historique de la fameuse procession dont le rythme était de cinq pas en avant et trois en arrière et non pas de trois en avant et deux en arrière, comme on le croit communément. Bref, c'est tout un aspect de l'histoire religieuse de nos contrées bénéluxiennes à l'époque des Mérovingiens qui se trouve décrit ici en un style sobre, clair et vivant. R. Mols, S. J.

A. HEINTZ. — *Die Anfänge des Landdekanates im Rahmen der kirchlichen Verfassungsgeschichte des Erzbistums Trier.* Coll. Trierer Theologische Studien, 3. Trèves, Paulinus-Verlag, 1951, 23 × 16 cm., XVI-104 p. Prix : 6,50 marks.

La recherche historique est loin d'avoir élucidé tous les problèmes concernant l'origine et l'histoire des divers rouages de l'administration diocésaine, malgré l'abondance des monographies qui ont paru sur le sujet. C'est que ces problèmes se posent de façon différente pour chaque circonscription et que l'examen des sources elles-mêmes n'a pas été toujours exhaustif. Ce fut précisément le cas à Trèves. Les statuts de l'archevêque Rotger — un ardennais d'origine qui gouverna son église de 915 à 931 — ne furent publiés qu'en 1941. Or, ils renferment des passages très importants sur l'administration de l'archevêché. Confrontés avec des textes de Réginon de Prüm, d'un capitulaire épiscopal retrouvé à Saint-Gall, d'une Vita d'Ulric d'Augsbourg, et du décret de Burchard de Worms, ils permettent d'affirmer que la fonction de doyen rural apparut à Trèves au cours du IX^e^ siècle. Leurs titulaires, d'abord appelés archiprêtres ou ministres épiscopaux, reçurent au XI^e^ siècle le nom de doyens (*decani*). Cette évolution s'est faite, grâce à l'influence exercée dans le pays de Trèves par les institutions de Francie occidentale, en particulier de la métropole de Reims, l'ancien chef-lieu de la Belgique Seconde, comme Trèves l'était de la Première, et qui gardait avec elle de nombreux contacts. Trèves fut donc comme la porte d'entrée, par laquelle les progrès institutionnels inaugurés à l'Ouest, surtout par Hincmar de Reims, pénétrèrent en Allemagne. L'auteur insiste à bon droit sur les liens culturels étroits qui unissaient la Province ecclésiastique de Trèves avec les pays de langue romane. A sa place, nous eussions peut-être moins insisté sur ce dualisme « West-fränkisch » — « Ost-fränkisch », pour nous souvenir que le Traité de Verdun créa précisément une Francie médiane, devenue par la suite Lotharingie, et héritière des centres principaux de la grandeur carolingienne. Il est bien évident qu'au IX^e^ siècle aucune frontière culturelle ne séparait les vallées de la Moselle et de la Meuse. — Ouvrage important pour les historiens des institutions ecclésiastiques au moyen âge et pour l'histoire de la Lorraine, de la Rhénanie et du Luxembourg. R. Mols, S. J.

DANIEL-ROPS. — *L'Eglise de la cathédrale et de la croisade.* Coll. Les grandes études historiques. 78^e^ édit., Paris, Fayard, 1952, 19 × 12 cm., 830 p. Prix : 950 frs.

Comme synthèse, à la fois largement documentée et merveilleusement présentée, d'une période historique il est difficile de faire mieux. La présentation de l'auteur n'est plus à faire : Daniel-Rops est sans doute un des écrivains français les plus connus à l'heure actuelle. Ses publications sont devenues familières au public catholique et elles ont largement pénétré celui des incroyants. Il n'est pas possible qu'un ouvrage comme celui-ci ne contribue puissamment à donner de l'Eglise médiévale une idée plus exacte en détruisant les lieux communs et les préjugés hostiles soi-disant scientifiques qu'une conception obscurantiste de l'histoire nous a légués. Depuis longtemps le règne de l'histoire-panégyrique est passé; celui de l'histoire-pamphlet de même. Mais ces monnaies dévaluées ont encore largement cours parmi le grand public de formation primaire soi-disant

neutre, et non spécialisée. Il faut donc se féliciter de voir paraître enfin un ouvrage loyal, qui montre avec la même objectivité les lumières et les ombres et dont l'auteur bénéficie d'un préjugé favorable de la part du grand public. Mais les historiens eux-mêmes auraient tort de ne pas recourir à cet ouvrage. Sans parler du tableau chronologique, des huit cartes géographiques et d'un répertoire bibliographique à la page et strictement sélectionné, ils trouveront encore beaucoup à glaner dans les chapitres eux-mêmes. Chacun de ces quatorze chapitres forme comme une fresque très vivante et colorée, qui trahit partout la main de l'artiste et dont les matériaux sont d'une solidité à toute épreuve. Il existe bien sûr des milliers d'ouvrages sur tel ou tel épisode de l'histoire médiévale, il existe des centaines de synthèses sur le moyen âge considéré dans son ensemble. Mais nous ne pensons pas qu'il existe un deuxième ouvrage qui présente au même degré les qualités de celui-ci.

Il paraît que le volume suivant de cette splendide série est sur le point de paraître. Nous ne pouvons mieux faire que de recommander dès maintenant à tous nos lecteurs ce nouveau tome d'une série dont le volume que voici garantit à l'avance la haute tenue et l'intérêt. R. Mols, S. J.

R. Aubenas et R. Ricard. — *L'Eglise et la Renaissance (1449-1517)*. Coll. Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, 15. Paris, Bloud & Gay, 1951, 26 × 16 cm., 396 p. Prix : 1.200 frs.

Le tome XV de la magistrale Histoire de l'Eglise fondée par A. Fliche et V. Martin n'englobe guère plus que la durée d'une vie humaine : 68 ans. Mais ces années qui séparent la fin du concile de Bâle des débuts de la Réforme constituent une période-charnière dont l'importance n'est plus à souligner. Pour retracer l'histoire de l'Eglise au cours de ces années décisives, la matière fut répartie en deux livres. Le livre premier résume la suite des événements, d'après l'ordre des pontificats, depuis Nicolas V jusques et y compris Léon X. Succession de figures dont l'importance et le rayonnement contrastent avec l'effacement d'un bon nombre de Souverains Pontifes de la période précédente. Ce livre tout entier, à l'exception de deux paragraphes rédigés par R. Ricard, est de la plume de R. Aubenas, professeur à la Faculté d'Aix-en-Provence. Pour le composer, il eut la bonne fortune de trouver le terrain déjà déblayé par les trois premiers volumes de Pastor, qu'il a résumés en les corrigeant là où il se devait, mais qu'il eut le tort de citer dans leur traduction française, celle-ci ayant prêté le flanc à nombre d'objections critiques. Le lecteur trouvera dans ces pages, outre un récit de l'enchaînement des faits et émaillé de nombreuses citations, un jugement nuancé sur les principaux personnages : Nicolas V, Pie II, Sixte IV, Savonarole, Alexandre VI, Jules II, Léon X, et de nombreuses notes bibliographiques et critiques permettant une étude ultérieure. Le livre second, intitulé « Vie religieuse du monde chrétien (1449-1517) », est beaucoup plus original. Il montre l'Eglise de la seconde moitié du XV^{e} siècle confrontée avec les deux problèmes cruciaux de cette époque : la Renaissance et le besoin de réforme. Il rappelle d'abord la manière dont les penseurs et les historiens contemporains ont jugé l'humanisme et la Renaissance, il montre comment ces tendances si nouvelles comportaient encore un très large héritage médiéval. Il retrace les caractères particuliers de la Renaissance dans chaque région géographique de l'Europe en insistant surtout sur le contraste présenté entre l'Italie et le reste du continent. Un chapitre suivant nous expose comment la société de la Renaissance fut jugée par ses propres contemporains : écrivains et prédicateurs. Ces trois chapitres présentaient pas mal de difficultés provenant du fait qu'un trop grand nombre d'études sur les mouvements idéologiques de cette époque ou sur leurs principaux protagonistes (songeons p. ex. à Erasme, à Machiavel, à Lefèvre d'Etaples, à Nicolas de Cues) furent écrites dans un esprit plus partisan qu'objectif. Comment concilier les jugements d'un Burckhardt, d'un Janssen, d'un Imbart de la Tour, d'un Rodocanachi, d'un Coulton, pour n'en citer que quelques-uns? Il a fallu extraire de chaque façon de voir sa part de vérité et en construire une synthèse. L'auteur y a-t-il réussi? Au lecteur d'en juger. En tout cas, il ne pourra dénier qu'un effort très méritoire a été fait ici dans le sens d'une plus grande impartialité, sachant reconnaître les torts là où ils se trouvent, par-dessus les amours-propres nationaux et les amours-propres confessionnels.

Plus difficiles encore — et d'autant plus précieux — sont les quatre derniers chapitres : le clergé régulier et ses tentatives de réforme; le clergé séculier et la vie religieuse populaire; art et piété — aspects de la fin du moyen âge; hérétiques et sorciers. Chacun d'eux nous introduit dans un aspect de la vie religieuse collective. On sait combien il est difficile de revivre ainsi les époques passées dans ce qu'elles ont de plus incommunicable : leur vision de l'homme, du monde et de Dieu. Ici encore, tout, sauf deux paragraphes, a été rédigé par R. Aubenas. Il faut féliciter l'auteur d'avoir réussi à donner de cette époque-charnière un portrait où la description des valeurs d'âme prend le pas sur celle des événements extérieurs. R. Mols, S. J.

Alessandro VI a Savonarola. (Brevi e lettere). Coll. Accademia d'Oropa, serie collegiale, 1. Turin, I.T.E.R., 1950, 26 × 18 cm., 248 p. Prix : 1.200 lires.

La nouvelle académie piémontaise placée sous le patronage de N.D. d'Oropa a voulu inaugurer ses publications historiques par l'édition critique des pièces principales qui se rapportent à la condamnation de Savonarole, depuis le premier ordre de comparaître envoyé par Alexandre VI au moine florentin (21 juill. 1495) jusqu'à la dernière réponse de Savonarole (13 mars 1498). En tout 15 documents traduits en italien et accompagnés de nombreuses explications critiques. Les éditeurs ne cachent pas leur sympathie pour le prieur de San Marco. On éprouve même l'impression qu'ils ont voulu systématiquement entreprendre sa réhabilitation. S'il est vrai que d'aucuns se montrèrent trop sévères à son égard (peut-être même Pastor), il semble bien que les éditeurs de ce dossier n'ont pas su éviter entièrement l'écueil opposé : en tout cas, ils ne font pas mystère de leurs sympathies et interprètent toujours dans le sens le plus favorable les attitudes et les déclarations de leur héros même lorsqu'elles peuvent prêter fortement à discussion. Il est vrai que Savonarole vivait à une époque terrible, ce qui peut expliquer — et même excuser — certaines libertés de langage. D'autre part, l'historien impartial regrettera que ce « dossier » de l'affaire Savonarole ne contienne que des pièces de correspondance. Il est évident que cette histoire est inintelligible si l'on ne tient pas compte également des prédications du moine florentin. Bien sûr, il en est question dans l'apparat critique, mais il eût peut-être été préférable de publier également in extenso les sermons les plus importants. Ainsi le lecteur aurait pu juger sur pièces complètes. L'ouvrage se termine par une bibliographie savonarolienne (pp. 217-245) très utile; il comporte aussi une notice biographique, malheureusement fort sommaire, de tous les acteurs de ce drame. R. Mols, S. J.

L. B. Smith. — *Tudor Prelates and Politics 1536-1558.* Coll. Princeton Studies in History, 8. Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1953, 22 × 14 cm., x-334 p. Prix : 5 $.

65 prélats ont occupé la scène de l'histoire ecclésiastique d'Angleterre au cours des années décisives qui vont du couronnement d'Anne Boleyn à l'avènement d'Elisabeth. L'auteur étudie cette histoire fertile en événements, en se plaçant au point de vue du rôle joué par chacun d'eux et des tendances qu'ils représentaient. Rarement, on peut le dire, le contraste entre deux générations n'a été si manifeste. Ce fut certes, pour une bonne part, la cause de l'échec subi par la tentative de restauration catholique sous Marie Tudor, dont les cinq années de gouvernement sont appelées par l'auteur « le règne stérile ». A proprement parler, ce règne ne fut pas un essai de « restauration », mais plutôt une tentative d'« instaurer » un régime tout nouveau en se basant sur des hommes qui, bien que catholiques, étaient aux antipodes de ceux qui avaient tenu les rênes du gouvernement trente ans plus tôt. On pourrait même dire que ces catholiques de l'espèce nouvelle étaient mentalement plus proches des réformés édouardiens que des conservateurs-humanistes henriciens. Ceux-ci représentaient la « vieille garde ». Formés à l'école des humanistes, appartenant pour la plupart au clergé séculier, ils étaient avant tout juristes, diplomates, hommes de gouvernement

et de négociations. Des 22 qu'ils étaient, il n'en restait que 14 en 1548, 5 en 1558. Ils représentaient une époque passée, définitivement morte. En face d'eux, deux groupes représentaient les tendances nouvelles : 24 réformés et 19 catholiques. Les uns comme les autres, hommes de principes avant tout, possédant leurs grades non en droit canon mais en théologie et s'étant fait remarquer par leur activité sacerdotale et apostolique. La fatalité a voulu que l'épiscopat tout entier ait été fortement décimé entre 1555 et 1559. La mort faucha impitoyablement parmi leurs rangs, faisant disparaître 17 prélats en quelques mois. A l'avènement de « Queen Bess », neuf parmi les sièges principaux étaient vacants, ce qui facilita grandement l'établissement définitif de l'anglicanisme. L'auteur, qui ne cache point ses sympathies personnelles pour les « conservateurs » henriciens, montre fort bien que cette période complexe et décisive de l'histoire d'Angleterre, pour être parfaitement comprise, doit tenir compte non seulement des événements qui eurent lieu en réalité, mais aussi de ceux qui ne se produisirent jamais mais dont la crainte inspira le comportement de ceux qui détenaient les leviers des affaires et de l'opinion publique. R. Mols, S. J.

Ludwig Freiherr von Pastor 1854-1928. Tagebücher-Briefe-Erinnerungen éd. par W. Wühr. Heidelberg, F. H. Kerle, 1950, 23 × 15 cm., XXIV-950 p., 33 planches. Prix : 27 marks.

Il n'est probablement pas un séminaire ni une université en pays de culture occidentale, où le nom de L. von Pastor n'ait pas été cité fréquemment et avec éloge au cours de ce dernier demi-siècle. On ne conçoit même plus un cours d'histoire de l'Eglise moderne sans une référence continuelle à l'un des seize volumes en 22 tomes de sa magistrale « Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters ». Par cette œuvre, dans laquelle l'éminent historien allemand a concrétisé sa devise « Vitam impendere vero », un travail de synthèse a été accompli, qui représente une véritable œuvre de titan, si l'on songe à l'ampleur des dépouillements d'archives nécessaires pour en assurer les substructures. Rien qu'en voyant l'œuvre et en constatant qu'il a fallu aux diverses traductions, française, anglaise, italienne, espagnole, plus de temps à paraître qu'à l'auteur lui-même pour composer l'original, on se rend compte du travail accompli. Désormais, on pourra s'en rendre compte mieux encore, grâce à la publication de copieux extraits de son Journal. On sait en effet qu'outre son Histoire des papes, outre sa continuation de l'ouvrage de son premier professeur d'histoire, A. Janssen, « L'Allemagne et la Réforme », outre ses publications occasionnelles sur des sujets divers et ses participations à nombre d'assises scientifiques, outre son professorat à l'Université d'Innsbruck (1881-1900), sa direction de l'Institut historique autrichien à Rome (1901-1913) et ses fonctions d'ambassadeur d'Autriche au Vatican (1920-1928), il trouva le temps de rédiger un Journal dont l'ensemble forme aujourd'hui une masse imposante de 27 in-folio. C'est de cette masse qu'un ami bénévole vient d'extraire la quintessence. Il est difficile de trop insister sur l'intérêt que présentent ces notes. D'abord parce qu'elles sont comme une clef qui donne accès à des valeurs de vie : elles révèlent, derrière l'écrivain impersonnel d'une œuvre célèbre, l'homme, le patriote, le chrétien convaincus. Ce dernier surtout, car on peut bien dire que la carrière entière de Pastor a été déterminée par son amour de l'Eglise catholique. Ensuite parce qu'elles sont un témoignage de la plus haute importance pour une meilleure compréhension d'une partie notable de l'histoire contemporaine. Par ses relations intimes et personnelles, Pastor a connu directement nombre de ceux qui ont déterminé le cours des événements entre 1880 et 1930, surtout dans les milieux d'Eglise et dans plusieurs milieux politiques d'Europe centrale. Il eut l'oreille et la confiance de tous les souverains pontifes depuis Léon XIII jusqu'à Pie XI. L'ouverture des archives du Vatican fut due en partie à un mémoire qu'il rédigea. Les soubresauts du Kulturkampf, la question moderniste, celle de l'Action Française, les préliminaires lointains du règlement de la Question Romaine, les relations entre Rome et le Centre allemand, autant de points sur lesquels les historiens trouveront dans les notes de Pastor nombre de remarques inédites et de renseignements intéressants. Somme toute, on n'assiste que peu à la genèse de son œuvre principale. Volumes, éditions et traduc-

tions, succèdent aux volumes, éditions et traductions, à un rythme accéléré que l'on croirait presque réglé d'avance comme un roulement à billes, s'il n'y avait eu l'interruption causée par une maladie des yeux et celle — relative — due à la grande guerre. Pour le reste, on a l'impression d'une harmonie quasi préétablie. Pas une remarque sur d'éventuelles difficultés rencontrées au cours de ses laborieuses recherches ou dépouillements d'archives. Rien, sinon quelque allusion discrète, sur les critiques rencontrées par son œuvre. Et pourtant on sait, par un témoignage qualifié, que d'aucuns furent partisans de la mettre à l'index (cfr A. Pelzer, dans *Revue d'hist. ecclés.*, 1951, p. 195). Faut-il voir dans cette réserve un désir de paix, la volonté de ne pas ternir le souvenir d'une grande œuvre en invoquant l'ombre des mesquineries humaines? Ou bien ombres et plaintes auraient-elles été victimes d'un choix discriminatoire de l'éditeur? Une autre absence qui frappe à la lecture de ces pages, c'est celle de toute réflexion mettant en cause la valeur de l'histoire comme telle, ou de tel de ses aspects. Pas l'ombre d'une Weltanschauung, sinon l'affirmation solide d'un catholicisme décidé. En lisant ces quelque 900 pages, nous n'apprendrons pratiquement rien de l'idée que se faisait Pastor du devenir de l'humanité. Que rien n'en ait transpiré dans son Histoire des Papes, c'est naturel. Mais il est significatif de voir qu'ici non plus il n'y a rien. Cela prouve bien qu'il est possible de faire un excellent travail d'historien sans s'aventurer sur le terrain des idéologies. Peut-être même Pastor eût-il dit que c'en est la condition. Il ne faudrait pas croire pourtant que l'on se trouve ici devant un texte impersonnel, comme un procès-verbal. Si la pensée n'y connaît pas d'envols métaphysiques, on y sent battre un grand cœur. L'amour pour l'Eglise et pour sa tradition, l'amour du vrai, l'amour pour sa patrie d'adoption et pour sa dynastie, apparaissent tout au long de ces pages. Le père de famille aussi, qui a su trouver dans son épouse une collaboratrice infatigable, sans laquelle l'Histoire des Papes n'aurait pu être menée à terme. Comme on peut s'y attendre, déplacements et voyages occupent beaucoup de place dans ce Journal. Il est intéressant de remarquer que les trois premiers voyages de Pastor à l'étranger le conduisirent en Hollande et en Belgique, où il étudia pendant un semestre à l'Université de Louvain. Ses remarques sont avant tout celles d'un amateur des beaux souvenirs des civilisations révolues. A Bruxelles, Sainte-Gudule le console des « horreurs » rencontrées au musée d'art moderne; mais le premier chemin de fer américain à traction électrique, qui longeait alors les boulevards extérieurs (l'actuelle ligne 15), doit lui avoir laissé un profond souvenir, puisque 34 ans plus tard, en écrivant ses souvenirs de jeunesse, il en parle encore. Mais, il faut le redire : l'intérêt principal de ce Journal consiste moins dans le portrait qu'il nous donne de son auteur que dans le témoignage qu'il renferme sur presque tous les événements importants d'un demi-siècle d'histoire contemporaine. A ce titre, il mérite de retenir largement l'attention. R. Mols, S. J.

HISTOIRE DES RELIGIONS

A. Bertholet. — *Wörterbuch der Religionen.* In Verbindung mit H. Fr. von Campenhausen. Coll. Kröners Taschenausgabe, Band 125, Stuttgart, A. Kröner, 1952, 18 × 11 cm., VII-532 p. Prix : 15 marks.

On connaît le *Lesebuch* de Bertholet, anthologie méritante de textes religieux du monde entier. Ce volume-ci, fruit de 15 années de travail, dont on ne recueille évidemment que l'essentiel, couvre toutes les religions de tous les temps sous quatre mille vocables environ. Les mots les plus importants comportent une brève bibliographie.

On trouvera des termes très récents : caodaïsme par exemple, ou les mss du désert de Juda. Naturellement certains mots ont échappé, Agapê par exemple, dont on parle tant, et à raison. La perspective des exposés chrétiens est protestante; la bibliographie est, en pratique, uniquement allemande. Ces réserves faites, il faut louer à la fois l'ampleur de champ, la densité d'information, et le format pratique de ce volume. Il constituera une bonne initiation pour le public, et pour les spécialistes un aide-mémoire pratique. J. Masson, S. J.

Fr. Schuon. — *The Transcendent Unity of Religions.* Tr. P. Townsend. Londres, Faber and Faber, 1953, 22 × 14 cm., 199 p. Prix : 21 sh.

Pour l'auteur, il existe trois domaines : raison, foi, intellect; trois sources : le raisonnement, la révélation, l'intuition; trois méthodes : prouver, imposer, suggérer; trois résultats : assensus, fides, vision expérimentale; trois sciences, donc : Philosophie, Religion, « Métaphysique »; et trois formulations : thèse, dogme pris en son sens discursif, dogme comme symbole. Le postulat de tout ceci, c'est le monisme, avec la création nécessaire, la liberté illusoire, la vision immédiate naturellement possible...

Les diverses religions sont à garder comme étapes transitoires, à champ intellectuel, géographique, et chronologique restreint; le judaïsme, notamment, est justice, le christianisme miséricorde, l'Islam synthèse des deux. Mais ces systèmes « exotériques » ne peuvent remplacer, encore moins exclure, le complexe « ésotérique » à qui revient ultimement de nous conduire au-delà de Dieu personnel ! Tout dogme est finalement « l'interprétation paralysante d'une vérité ineffable ».

Ce livre d'un homme intelligent, qui aidera les spécialistes à se garer toujours d'une religion abstraite, conceptuelle et moraliste, constitue par ailleurs (à la façon de Guénon, dont il se réclame) un ensemble de chausse-trapes philosophiques, exégétiques et historiques, dont se dépêtrerait mal un lecteur ordinaire. Qu'il ne s'y engage pas sans raison... J. Masson, S. J.

P. W. Schmidt, S.V.D. — *Der Ursprung der Gottesidee. Eine Historisch-kritische und Positive Studie.* III. Teil : *Die Religionen der Hirtenvölker IV.* X. Band : *Die Asiatischen Hirtenvölker : Die Sekundären Hirtenvölker der Mongolen, der Burjaten, der Yuguren sowie der Tungusen und der Yukagiren.* Munster, Aschendorff, 1952, 25 × 16 cm., xxxii-864 p. Prix : cartonné, 45 marks; relié, 50 marks.

Le regretté Père Schmidt nous a laissé une œuvre considérable. Parvenue au tome X de la *Ursprung* (le tome XI est heureusement sous presse), elle totalise plus de neuf mille pages. Cette masse imposante ne rebutera que les lecteurs superficiels, avides de synthèses schématiques où l'étude des faits se trouve réduite à la portion congrue. Pour ceux-ci, d'ailleurs, les excellents index, placés à la fin de chaque volume, pourront suffire amplement.

Pour qui a suivi avec intérêt le remarquable effort du Père Schmidt, il apparaissait avec plus d'évidence, à mesure de la publication de ses travaux, que ceux-ci constituaient un ensemble extraordinairement riche d'informations, dont l'ampleur ne nuisait pas à l'unité. Car un même objectif était toujours poursuivi et atteint : découvrir, chez les peuples les plus variés de races et de cultures, les traces de la croyance en un Dieu suprême. Tandis que les six premiers volumes s'attachaient aux peuples proprement primitifs d'Amérique, d'Asie, d'Australie et d'Afrique, le tome sixième offrant une synthèse générale des études précédentes, les quatre volumes suivants sont consacrés aux divers peuples nomades de ces mêmes continents. Le volume que voici, qui forme un tout avec le tome IX, traite des peuples nomades secondaires de race mongole.

Si l'on a fait parfois au Père Schmidt le reproche d'identifier trop facilement certains éléments religieux avec un dieu personnel, la critique pourtant sera unanime à reconnaître que son œuvre se range parmi les meilleurs travaux d'ethnologie religieuse du siècle et rendra à sa mémoire un hommage ému de reconnaissance et d'admiration. F. Taymans, S. J.

P. Schebesta. — *Die Negrito Asiens.* Band II. *Ethnographie der Negrito.* 1.Halbband. *Wirtschaft und Soziologie.* Coll. Studia Instituti Anthropos, vol. 12. Vienne-Mödling, St. Gabriel-Verlag, 1954, 29 × 20 cm., xvi-340 p., 27 dessins, 42 reprod. Prix : 40 frs suisses.

Avant même d'ouvrir ce volume, on lui fera confiance : l'Institut qui le patronne, l'auteur qui l'a écrit, le sujet qu'il continue à traiter le permettent sans risque.

On sait que le P. Schebesta a étudié longuement les Pygmées Bambuti de l'Ituri en 3 volumes allemands suivis d'une étude française. Il s'est occupé ensuite et s'occupe encore des Negritos asiatiques, cette seconde étude faisant pendant à la première. Le premier volume de cette seconde série parlait d'histoire, de géographie, de démographie, d'anthropologie. Le second s'attachera à l'ethnographie : la première moitié en a paru en 1954 et traite de l'économie et de la sociologie. Par ailleurs les peuples envisagés sont les Aeta, les Semang, et les insulaires des Andaman. Etude extrêmement fouillée, appuyée sur une bibliographie de plus de 60 ouvrages, un album de plus de 100 photos (un peu imparfaites, parfois) et de dessins dans le texte. Les formes sociologiques : propriété collective et privée, monogamie, polygamie, et même polyandrie dans le mariage, etc., posent à la morale chrétienne et à l'effort missionnaire bien des problèmes. Le savant volume du P. Schebesta aide à les préciser.

J. Masson, S. J.

Fr. Altheim. — *Römische Religionsgeschichte.* Band II. Baden-Baden, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1953, 26 × 18 cm., 348 p. Prix : 38,25 marks.

La bibliographie des œuvres traitant de la religion romaine atteindrait facilement le millier de titres. Mais bien rares, dans cette masse, seraient les ouvrages qui considèrent la religion romaine non comme un ensemble de divinités, de rites et de prescriptions matérielles, mais comme l'attitude profonde et fluctuante d'un peuple en face du phénomène religieux. L'ouvrage de Fr. Altheim est l'une de ces perles et, certes, l'une des plus précieuses. Et si l'on devait adresser un reproche à l'auteur, ce serait celui d'avoir péché par excès d'humilité. Bien plus, en effet, qu'une simple histoire de la religion au sens classique du terme, ce volume est l'histoire d'une mentalité religieuse, examinée à une époque où les anciennes conceptions politiques et les comportements spirituels, inadéquats et vieillis, font place à de fécondes nouveautés.

Comme l'établit l'auteur, la mythologie traditionnelle s'efface, incapable de satisfaire les nouvelles aspirations, l'histoire est envisagée comme un univers en branle, dans lequel s'insèrent les grandes activités individuelles, *Vates,* c'est-à-dire à la fois prophètes et exécutants, d'une volonté surnaturelle. La révolte des esclaves, par ailleurs, est l'un des symptomes les plus frappants de l'invasion des religions orientales à la fin de la République.

Dans cet ébranlement, le vieil état républicain s'écroule et Rome accède à l'empire. Au point de vue religieux, cet avènement marque un retour délibéré à la tradition, retour dont Auguste, le rejeton providentiel des dieux, fut le protagoniste, *Princeps* et *Vates* à la fois. Sans doute fut-il inspiré dans son œuvre par les grands voyants de son époque, Horace et Virgile. Certes, ce retour à la tradition ne fut pas une copie servile de l'antiquité : toute renaissance est une rénovation bien plus qu'une restauration pure et simple. Le culte fut donc réorganisé, politique et procédure religieuses connurent une nouvelle orientation et un regain de vigueur, les temples furent restaurés, de grandes solennités furent instituées et des divinités, jusqu'alors secondaires, accédèrent aux premiers rangs dans la religion officielle. Tandis que, parallèlement, l'empereur se voyait unanimement reconnaître une essence quasi-divine et recevait les honneurs appropriés, le Sénat, de son côté, retrouvait ses anciennes prérogatives de gardien de la religion et de maître souverain des rites et des cultes.

L'époque d'Auguste fut une époque de classicisme, — un classicisme exclusivement romain, — en religion autant que dans le domaine artistique. Certes, ce classicisme augustéen devait être rapidement combattu mais il est capital de constater que, au cours des deux siècles suivants, à toute tentative d'en revenir aux formes classiques correspondra fatalement un retour aux conceptions et aux ordonnances d'Auguste.

Notons que l'auteur établit ses thèses sur une interprétation scrupuleuse mais étonnamment perspicace des auteurs contemporains; rien que de ce point de vue, son étude mérite une lecture approfondie.

Quant à la présentation, elle est simplement luxueuse. Peut-être eût-on cependant souhaité qu'une bibliographie spéciale fût jointe à ce second volume. Néanmoins les notes sont claires et abondantes mais sans excès.

Seule, en définitive, la compétence exceptionnelle de Fr. Altheim pouvait réaliser une telle synthèse. P. Maon, S. J.

A. C. Bouquet. — *Sacred Books of the World.* A Companion Source-Book to Comparative Religion. Coll. Penguin Books, A 283. Londres-Melbourne-Baltimore, Penguin Books, 1954, 18 × 11 cm., 343 p. Prix : 3 sh. 6 d.

Disons d'abord que l'auteur a, de la religion, une conception évolutionniste et progressiste : « des formules de la magie aux révélations du 20e siècle ». Il applique cette perspective même à la Bible, et son exégèse des deux Testaments, sa chronologie de leur développement est, pour nous, inacceptable... Mais cela, c'est le cadre. L'anthologie elle-même est très riche, très bien choisie, à partir des traductions les meilleures, généralement. Après les primitifs (fort brefs), viennent les religions nationales, puis les religions universalistes que l'auteur appelle prophétiques, dans leur âge d'or (± 500 B.C.-300 A.D.). Enfin, les religions postbibliques, l'Islam notamment.

Ce livre illustre bien le volume théorique antécédent, du même auteur : Comparative Religion. J. Masson, S. J.

H. Dumoulin, S. J. — *The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumonkan.* Trad. by R. Fuller Sasaki. New-York, The First Zen Institute of America, 1953, 26 × 18 cm., xxii-146 p. Prix : 4,50 $.

Le présent volume nous propose une étude sur la période la plus florissante de la secte Zen en Chine, sous les dynasties T'ang et Sung. Le noyau principal, constitué de deux articles, fut publié en allemand, en 1941, par le Père H. Dumoulin, professeur à l'Université Catholique de Tokio et Docteur de la « Tokyo University » (ancienne Université Impériale), dans les « Monumenta Serica » — revue d'Etudes Orientales de l'Université Catholique de Péking. L'excellente traduction anglaise de M. R. Sasaki fera mieux connaître une des plus importantes sectes du Bouddhisme japonais dans la période qui suivit celle des « Six Patriarches », période peu connue en Europe et en Amérique.

Cependant il ne s'agit pas d'un livre pour débutants mais d'un ouvrage qui suppose déjà quelques connaissances du Bouddhisme et en particulier du Bouddhisme sino-japonais. On aurait désiré, peut-être, une traduction directe des textes chinois du *Mumonkan* (les plus importants *Koan* du chinois Zen après les *Heigan Roku*), fréquemment cités. Cependant, cette légère imperfection est largement compensée, dans un appendice, par la transcription des textes originaux chinois et leur lecture japonaise, ayant en regard une traduction directe cette fois ; ce qui permet au lecteur non seulement de voir les menues divergences avec les traductions des textes cités dans l'ouvrage, mais encore de prendre contact avec les sources et d'éveiller le désir d'y puiser personnellement. Il pourra ainsi apprécier ces extraits de l'intéressante littérature bouddhique, qui a été accusée à la légère, dans certains manuels, de panthéisme en donnant à des textes et à des expressions religieuses et mystiques une valeur de terminologie philosophique.

Voici d'autres mérites que le traducteur a soigneusement accumulés : de nombreuses références, un triple vocabulaire japonais-chinois-sanscrit, la transcription complète des noms des personnages, trois tableaux sur l'origine des sectes Rinzai, Sooto, Ummon, et Hoogen, une abondante bibliographie, etc.

Enfin cet ouvrage, présenté par l'Institut Zen de New-York et soigneusement imprimé au Japon, est un instrument de travail de valeur pour tous ceux qui s'intéressent au Bouddhisme et en particulier à la secte Zen.

A. Sagristá, S. J.

R. J. McCarthy, S. J. — *The Theology of Al-Ash'ari.* Beyrouth, Imprimerie catholique; Oxford, Thornton, 1953, 25 × 18 cm., xxx-276-112 p. Prix : broché, 28/6 sh.; relié, 35/6 sh.

L'auteur ne s'adresse pas seulement au public capable de comprendre l'arabe : celui-ci y trouvera la première édition imprimée du Kitab al-Luma. Il souhaite que la traduction du texte arabe soit lue aussi par des étudiants en théologie qui n'ont pas une connaissance particulière de la théologie musulmane. C'est pour eux qu'il a composé une précieuse note bibliographique. Il leur conseille de n'aborder les textes traduits qu'après la lecture des appendices spécialement écrits à leur intention (pp. 139-255) ; en particulier *The works of al-Ash'ari* et *Two Creeds of al-Ash'ari.* Des index des citations du Coran, des noms propres, des œuvres mentionnées, des termes techniques, etc., facilitent la consultation de ce volume luxueusement présenté. L'auteur espère combler une des nombreuses lacunes dans notre connaissance des premiers théologiens musulmans. Il souhaite contribuer ainsi pour sa part à l'étude sereine de la théologie comparée dont Gardet et Anawati ont donné l'exemple dans leur *Introduction à la théologie musulmane* (Vrin, 1948). J. Gilbert, S. J.

M. Gluckman. — *Rituals of Rebellion in South-East Africa.* The Frazer Lecture, 1952. Manchester University Press, 1954, 21 × 14 cm., 36 p. Prix : 3 sh. 6 d.

L'auteur part de la scène souvent évoquée du roi-prêtre de Némi attendant, l'épée à la main, un provocateur et successeur éventuel. Dans ce roi, prêtre et assassin, ainsi que dans les rois élus en dérision, « mock-kings », au nouvel an, et les rois boucs-émissaires de Frazer, il voit un rituel de rébellion. Sans vouloir diminuer en rien, dit-il, la valeur de l'analyse intellectuelle de Frazer, il préfère, en anthropologie moderne, l'analyse sociologique des mécanismes de détente des tensions sociales.

Il établit à ce point de vue un rapprochement avec les rites agraires Zoulou, où les femmes, ordinairement modestes et soumises, se montrent agressives et obscènes pendant que les hommes se cachent, avec certains rites analogues des Swazi, Tsonga et du Transkei, rites destinés à éloigner les parasites des moissons. Ces rapprochements esquissés en quelques pages n'en sont pas moins suggestifs. L. de Sousberghe, S. J.

O. Pettersson. — *Chiefs and Gods.* Religious and Social Elements in the South Eastern Bantu Kingship. Coll. Studia Theologica Lundensia, 3. Lund, Gleerup, 1953, 24 × 16 cm., 406 p. Prix : 30 cour.

Il s'agit d'une thèse de doctorat sur le caractère sacré du chef, sa position dans les croyances et la vie sociale de tribus du Sud-est Africain : Nguni, Tonga, Sotho-Cwana, Venda-Shona; thèse faite sur les données de la littérature ethnographique. Malheureusement l'A. ne se contente pas d'offrir une synthèse de ces données mais y insère, en ordre dispersé, des considérations et interprétations philosophiques : Frazer, Levy-Bruhl, Nilsson, etc. Avant de nous parler, p. ex. des rites de funérailles, il croit nécessaire de citer le professeur Nilsson : « Un véritable concept de l'âme ne se trouve pas chez les primitifs... Ce qui existe c'est un faisceau d'associations, *a bundle of associations.* » Affirmation qui n'éclaire en rien ces rites, aussi contestable qu'inutile. Plus de soixante pages (p. 139 à 205) consacrées à l'étude des noms d'êtres suprêmes pourront intéresser nos ethnologues et missionnaires. L'A. commence très justement par critiquer les excès de la méthode étymologique; il n'y échappe pas tout à fait lui-même; quand on ne peut qu'étudier les mots sans pouvoir contrôler par contact personnel ce que l'indigène met dessous, il est difficile d'échapper à l'ornière étymologique et de ne pas conclure p. ex., du titre d'ancêtre donné à l'être suprême, qu'il est conçu comme ancêtre, alors qu'il n'y a

peut-être là qu'un titre de respect, Dieu et l'ancêtre étant tous deux « vénérables » ; de même que le titre d'« éminence » donné à un prince de l'Eglise n'a aucun rapport avec l'ancien culte des hauts-lieux. L. de Sousberghe, S. J.

Eranos-Jahrbuch. 1953. Band XXII. *Mensch und Erde.* Mit 8 Kunstdrucktafeln. Hrsgb. v. O. Fröbe-Kapteyn. Zurich, Rhein-Verlag, 1954, 21 × 14 cm., 496 p.

Un volume de ce genre ne pourrait être recensé en détail, sans allonger outre mesure le compte rendu. Dans une assemblée comme celle d'Ascona, où se mêlent chrétiens, juifs, agnostiques, un fond commun religieux et philosophique manque totalement; les à peu près foisonnent, voire les erreurs; il faudrait un livre, par exemple, pour exorciser le jugement suivant (un entre mille) : Das patriarchal-christliche Bild der Erde ist im Mittelalter eindeutig negativ... (p. 14). — Nonobstant les constants gauchissements ou les à priori, ce volume fera réfléchir les spécialistes, car en la « terre », c'est tout le problème du fini créé, de sa valeur absolue et de sa valeur pratique, de sa précarité ou de son immortalité transfigurée qui se pose. — Beaucoup de collaborateurs, tels que M. Eliade, Suzuki, Tucci, Daniélou (pour citer les secteurs que nous connaissons mieux) sont de première valeur. Mais pour les goûter, les juger, parfois pour les comprendre — à cause d'une « technicité » très en faveur à Ascona — il faut avoir une large formation, et des critères sûrs — moyennant quoi, ce volume pourra nous être utile, même pour éclairer — fût-ce par contraste — la perspective catholique de la terre... J. Masson, S. J.

Numen. International Review for the History of Religions issued by the International Association for the History of Religions. Vol. I. Fasc. 1. January 1954. Leiden, Brill, 1954, 25 × 16 cm., 90 p. Prix : 20 flor.

Le Comité directeur de l'Association internationale pour l'Histoire des religions fondée au septième Congrès d'Histoire des Religions à Amsterdam (sept. 1950) vient de lancer une revue d'Histoire des religions intitulée *Numen*. La direction en est confiée à un vétéran de ces études, le Prof. Pettazzoni, toujours vaillant et actif malgré ses soixante-dix ans. Celui-ci précise, dans un article introductif, les buts et l'esprit de la revue. Ils sont largement conçus : histoire des religions proprement dite, phénoménologie de la religion (peut-elle d'ailleurs être vraiment dissociée de l'histoire des religions?), question de méthodes de systématisation, mais surtout mise en pleine lumière des faits. Quant à l'esprit (p. 7) : « *Numen* ne saurait être l'expression d'une école ni d'un groupe, ni d'une tendance particulière. Il est l'organe d'une Association Internationale; il n'a comme tel aucune théorie à propager, aucun système à faire prévaloir. Toute prise de position dans un sens comme dans un autre serait parfaitement déplacée. Les différentes tendances y seront représentées... Cela revient à dire que chaque collaborateur sera responsable de ses propres idées; la responsabilité de la Revue ne sera que de nature technique ». *Numen* sera donc l'exact reflet des Congrès d'histoire des religions dont on nous annonce le prochain pour 1955 à Rome. Le premier numéro publie de plus une « Confession scientifique » du Prof. G. Vanderleeuw (†), discours prononcé par lui à la réception du doctorat *honoris causa* de l'Université Masaryk à Brno en 1946, et dans lequel celui-ci retrace les traits principaux de sa carrière d'historien et de phénoménologue des religions. Un second article, très long et non encore achevé, de M. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte* est un aperçu général sur l'état et les résultats des recherches sur l'ensemble des religions iraniennes que l'auteur établit selon les différents secteurs doctrinaux et cultuels : cosmologie, étude des divinités, psychologie, eschatologie, apocalyptique, rédemption, mythes et légendes, tradition et terminologie religieuse, associations religieuses, sacerdoce, lieux de culte, etc. On trouvera enfin, clôturant le fascicule, les renseignements généraux sur l'Association internationale pour l'Histoire des religions, ses statuts, son comité de direction et ses activités. Ch. Martin, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

AGEL H. — *Vittorio de Sica.* Bruxelles, Ed. Universit., 1955, 160 p. 13 reprod.
ALBÉRÈS R. M. — *Gérard de Nerval.* Bruxelles, Ed. Universit., 1955, 126 p.
BALTHASAR (H. URS VON). — *La théologie de l'histoire.* Paris, Plon, 1955, 202 p. 540 frs.
BENZO M. — *La pura naturaleza humana en la teología de Suárez.* Rome, Univ. Grégor., 1955, 120 p.
BERTI C. M., O.S.M. — *Methodologiae theologicae elementa.* Rome, Desclée & Cie, 1955, 251 p.
BETZ J. — *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter.* I/1. *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik.* Frib.-en-Br., Herder, 1955, XXVIII-352 p.
Bibel-Lexikon. Hrsg. v. H. HAAG et A. VAN DEN BORN. 7 : *Peschitta-Sichem.* Einsiedeln, Benziger Verlag, 1955, col. 1317-1508. 11 frs s.
BONNET G. — *Le pain de Dieu.* Le Puy, Mappus, 1955, 144 p. 390 frs.
BOUYER L. — *La spiritualité de Cîteaux.* Paris, Flammarion, 1955, 250 p. 500 frs.
CAMPENHAUSEN (H. VON). — *Die griechischen Kirchenväter.* Stuttgart, Kohlhammer, 1955, 172 p. 3,60 marks.
CARABELLESE. — *La conscience concrète.* Choix de textes, par G. Bufo et L. Aurigemma. Paris, Aubier, 1955, 220 p. 540 frs.
CARRÉ A.-M., O.P. — *Baptisés dans le Christ.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 76 p.
CHACKO K. C. — *Une religieuse clarisse indienne. Sœur Alphonsa.* Rennes, Monastère des clarisses, 1953, 114 p. 150 frs.
CHARTIER Dr et TESSON E., S. J. — *Fécondité et continence périodique.* Paris, Lethielleux, 1955, 48 p. 200 frs.
CHENU M. D. — *Pour une théologie du travail.* Paris, Edit. du Seuil, 1955, 128 p. 330 frs.
COMBES A. — *Psychanalyse et spiritualité.* Bruxelles, Editions Universitaires, 1955, 72 p. 27 frs.
DANIEL-ROPS. — *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme.* I. *La réforme protestante.* Paris, Fayard, 1955, 618 p. 850 frs.
DELMAS M.-Th. — *Voie spacieuse. Bienheureuse Marie-Thérèse de Soubiran.* Paris, Spes, 1955, VI-350 p. 600 frs.
DU BUS DE WARNAFFE E. — *Ecris-moi du désert. Aux horizons de l'unité.* Bruxelles, Edit. Universitaires, 1955, 196 p. 69 frs.
ECKHART (Meister). — *Die lateinischen Werke.* Band IV. *Sermones.* Lief. 4/5. Hrsg. v. E. BENZ, Br. DECKER u. J. KOCH. Stuttgart, Kohlhammer, 1955, p. 225-352. 9,60 marks.
Eranos-Jahrbuch 1954. Band XXIII. *Mensch und Wandlung.* Hrsg. v. O. FRÖBE-KAPTEYN. Zurich, Rhein-Verlag, 1955, 456 p. 31,20 frs.
Evangelisches Kirchenlexikon. Hrsg. v. P. H. BRUNOTTE u. D. O. WEBER. Lief. 1. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, col. 1-128. 4,80 marks.
FEINE H. E. — *Kirchliche Rechtsgeschichte.* Band I. *Die katholische Kirche.* 3e édit., Weimar, H. Böhlaus, 1955, XXIV-722 p. 43,80 marks.
FUCHS J., S. J. — *Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1955, 189 p. 10,50 marks.
GABRIEL DE SAINTE MARIE MADELEINE, O.C.D. — *Visions et vie mystique.* Paris, Lethielleux, 1955, 160 p. 350 frs.
GIGNOUX V. — *La philosophie existentielle : Kierkegaard-Jaspers-Heidegger-Jean-Paul Sartre-Gabriel Marcel-René Le Senne.* Paris, Lefebvre, 1955, 92 p.
Histoire des religions, de M. BRILIANT et R. AIGRAIN. III. Paris, Bloud et Gay, 1955, 444 p. 1750 frs.
JOURNET Ch. — *L'Eglise du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative.* I. *La hiérarchie apostolique.* 2e édit., Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, XVIII-770 p.
JÜLICHER A. — *Itala.* III. *Lucas-Evangelium.* Berlin, de Gruyter, 1954, VIII-282 p. 120 marks.
Kant-Studien. Band 47. Heft 1. 1955/1956. Cologne, Kölner Universitätsverlag, 1955, 112 p.
LAMBERTO DE ECHEVERRIA. — *El Matrimonio en el derecho canonico particular posterio al codigo.* Vitoria, Editorial del Seminario, 1955, 424 p. 110 pesetas.

LANZA A. et PALAZZINI P. — *Theologia moralis.* II. *De virtutibus in specie.* I. *De virtutibus theologicis ac de religione.* Turin, Marietti, 1955, XX-425 p.

LAURÈS J., S. J. — *Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan.* Munster, Aschendorff, 1954, XII-397 p. 26 marks.

LIMOUZIN-LAMOTHE R. — *Monseigneur de Quelen archevêque de Paris. Son rôle dans l'Eglise de France de 1815 à 1839 d'après ses archives privées.* I. *La restauration.* Paris, Vrin, 1955, 357 p.

MENDIGAL L. — *Découverte du Christ.* Paris, Spes, 1954, 256 p. 600 frs.

MOELLER Ch. — *Mentalité moderne et évangélisation. Dieu, Jésus-Christ, Marie, l'Eglise.* Bruxelles, Edit. de Lumen Vitae, 1955, 304 p. 96 frs.

NAUROIS (DE) L. — *La loi d'amour et de paix.* Méditations sur le mariage. Paris, Spes, 1955, 214 p. 375 frs.

OTT H. — *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns.* Tubingue, Mohr, 1955, VII-211 p. 21 marks.

PIPER O. — *L'évangile et la vie sexuelle.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, 208 p. 6,25 frs s.

PIRENNE J. — *Les grands courants de l'histoire universelle.* VI. *De 1904 à 1939.* Bruxelles, Office de Publicité, 1955, XVI-795 p., 1 carte. 540 à 715 frs.

PUGNET J. — *Jean Giono.* Bruxelles, Editions Universitaires, 1955, 160 p.

RÉGINALD-OMEZ, O.P. — *Peut-on communiquer avec les morts?* Paris, Fayard, 1955, 190 p. 400 frs.

RIO M. — *Estudio sobre la libertad humana. Anthropos y Anagke.* Buenos Aires, G. Kraft, 1955, 553 p.

ROSCHINI G. M. — *Duns Scoto e l'Immacolata.* Rome, Marianum, 1955, 76 p.

SAUVAGEOT P. — *Catéchèse biblique et liturgique.* Bruges, Ap. lit., 1955, 136 p.

SCHYNS J. — *« Aveux spontanés ».* Anvers, Omega, 1954, 106 p. 36 frs.

SCORTESCO P. — *Amour qui es-tu?* Bruxelles, Presses de Belgique, 1955, 288 p. 119 frs.

STERN K. — *La troisième révolution. Essai sur la psychanalyse et la religion.* Paris, Edit. du Seuil, 1955, 240 p. 600 frs.

Testi umanistici su l'ermetismo. Rome, Bocca, 1955, 162 p. 4.000 lires par an.

THIELICKE H. — *Theologische Ethik.* Band I-II, 1. 2 vols., Tubingue, Mohr, 1951-1955, XV-740 et XX-644 p. 38 et 33,40 marks.

TOURNAY R., O.P. et SCHWAB R. — *Les Psaumes.* 2e édit. avec J. Gelineau, S. J. et Th.-G. Chifflot, O.P. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 520 p. 1.200 frs.

TROUNCER M. — *La moniale ou sainte Marguerite-Marie et le Sacré-Cœur.* Bruxelles, Le Livre, 1955, 448 p.

VAN DEN WYNGAERT A. & MENSAERT G., O.F.M. — *Sinica Franciscana.* Vol. V. Rome, Collegium S. Antonii, 1954, LXIII-895 p. 3.400 lires.

VAN ROO W. A., S. J. — *Grace and original justice according to St. Thomas.* Rome, Université Grégorienne, 1955, 212 p.

VICAIRE M.-H., O.P. — *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIIIe siècle.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 314 p.

VILA J. S. (Pbro). — *Cientos tres vocaciones « tardias » hoy en el seminario mayor de Barcelona.* Barcelone, Seminario Conciliar, 1955, 23 p.

VISCHER L. — *Die Auslegungsgeschichte von I. Kor. 6, 1-11.* Tubingue, Mohr, 1955, IV-139 p. 10,50 marks.

VROMANT G. & BONGAERTS L., C.I.C.M. (Scheut). — *De fidelium associationibus. De actione catholica. De legione Mariae.* Bruges, D.D.B., 1955, X-176 p. 105 frs.

WACHTEL A. — *Alexander Minorita Expositio in Apocalypsim.* Weimar, H.Böhlaus, 1955, LX-576 p. 47,80 marks.

WÈVE A., O.P., VAN LEEUWEN A. F., S. J. et OLTHETEN G. J., M.S.C. — *De structuur van staat en gemeenschap.* I-III. Utrecht, Het Spectrum, 1954, 63 p. 1,90 flor.

WIDMER B. — *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen.* Bâle, Helbing & Lichtenhahn, 1955, VIII-286 p. 12 frs.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*